الإصلاح الجذري

الأخلاقيات الإسلامية والتحرّر



طارق رمضان

ترجمة: أمين الأيوبي



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الإصلاح الجذري

الأخلاقيات الإسلامية والتحرّر

الإصلاح الجذري

الأخلاقيات الإسلامية والتحرّر

طارق رمضان

ترجمة: أمين الأيوبي

الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الفهرسة أثناء النشر - إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر
رمضان، طارق
الإصلاح الجذري: الأخلاقيات الإسلامية والتحرر/ طارق رمضان؛ ترجمة أمين الأيوبي.
٣٦٧ ص.
ببليوغرافية: ص ٣٥٩ - ٣٦٧.
ISBN 978-9953-533-41-4
١. الإصلاح. ٢. الفقه الإسلامي. ٣. الأخلاق الإسلامية. أ. الأيوبي، أمين (مترجم). ب. العنوان.
340.59

Radical Reform
Islamic Ethics and Liberation
by Tariq Ramadan

First Edition Was Originally Published in English in 2009.
This Translation is Published by arrangement with Oxford University Press

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٠

الشبكة العربية للأبحاث والنشر
بناية «طبارة» - شارع نجيب العرداتي - المنارة - رأس بيروت
ص.ب: ٥٢٨٥ - ١١٣ حمرا - بيروت ٢٠٣٠ ١١٠٣ - لبنان
هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١)
فاكس: ٧٣٩٨٧٨ (١-٩٦١)
E-mail: info@arabiyanetwork.com

الإهــــداء

إلى من مكنني بوجوده في القلب والعقل

أن أتقدم وأن أقف

ومنحني الطاقة والأمل

المحتويـــــات

القسم الثالث
من أجل جغرافيا جديدة لأصول الفقه

القسم الرابع
دراسات حالة

مقدمة

لم تكن الطريق سلسة دائماً، والبحث كان طويلاً وصعباً للغاية في بعض الأحيان. إن التأملات والاقتراحات التي سيجدها القرّاء في هذا الكتاب هي حصيلة استغراق طويل وعميق في دنيا «العلوم الإسلامية». ولا أزال أردد منذ عشرين سنة (صقلها التعليم التقليدي والمطالعات المتشعبة والبحوث الشخصية وتأليف الكتب) أن صحوة الفكر الإسلامي تقتضي بالضرورة التوفيق بين بُعده الروحي من ناحية، والالتزام المتجدد والقراءة المتأنية والتحليلية (الاجتهاد) للمراجع الدينية في ميادين القانون والفقه من ناحية أخرى. ولا أزال على رأيي في هذه النقطة: إن القلب المنير للإسلام هو البحث والمعرفة الروحية بالتأكيد، وبُعده العالمي يتضمن بالضرورة عملية مستمرّة قائمة على المطالعة وإعادة المطالعة، وعلى التفسير الصحيح والمبتكَر، وهو ما يفضي إلى صياغة فتاوى دينية عصرية. إن المسلمين في الشرق والغرب، على السواء، بحاجة ماسّة اليوم إلى فقه معاصر يميّز بين النصوص القطعية والنصوص القابلة للتغيير. وعالجتُ هذه القضية بأسلوب منهجي في كتب ثلاثة، مستخدماً مقاربات مختلفة: طرحتُ في كتابي *To Be a European Muslim*[(١)] فكرة جديدة بالاعتماد على الأدوات الكلاسيكية الرئيسة المتاحة في أصول الفقه: التعليل الناقد والتفسيري المستقل (الاجتهاد)، والمصلحة العامة والصالح العام (فقه المصلحة)، والفتاوى المفصَّلة. كان المراد من هذه المقاربة تمكين المسلمين الأوروبيين (والغربيين) من الردّ على قضايا وجودهم وتحدياته في المجتمعات العلمانية التي يضطلع فيها الدِّينُ بدور ثانوي في حياة الناس. وفي كتابي *Western Muslims and the Future*

(١) Tariq Ramadan, *To Be a European Muslim* (Leicester, UK: Islamic Foundation, 1997).

of Islam[٢]، تعاملت مع هذه الفكرة بمقاربة مباشرة لمسألة العلوم والمنهجيات في مصادرها، وأخذ القسم الثاني من الكتاب شكل اقتراحات عملية وملموسة في الميدان الروحي والتعليمي والالتزام الاجتماعي والسياسي والحوار بين الأديان، وما إلى ذلك. وروّج هذان الكتابان لفكرة ومنهجية انتشرتا وتجاوزتا ما كنت آمله. وفي كتابي *Islam, the West, and the Challenges of Modernity*[٣]، تعاطيت مع المسألة من زاوية المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة، متسائلاً عمّا هو المشروع الذي يخدم الحداثة وما هي هذه الحداثة؟ كما درستُ الأبعاد الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية لرؤية محتملة لمجتمع. وكان الهدف، ولا يزال، السعي إلى بلوغ الإيمان من خلال الحركة.

على أني بلغت حدود ما كنت أرمي إليه، فتم تجديد النظرة العامة بالتأكيد، والتأويلات المبتكرة أتاحت في الأغلب توفير حلول جديدة، أو التغلب على المواقف الانطوائية، أو وضع نهاية لعزلة من يقوم بدور الضحية، أو للواقعية العلمانية: تبين أن علاقة أخرى للمرء بنفسه وبالغرب أمر ممكن. على أن الإخفاقات بقيت ماثلة، وهو ما جعل الذهاب بهذه الفكرة إلى مدى أوسع، أو تحويل حركة الإصلاح إلى عملية تكييف مستمرّ لأولوية الأشياء، وهذا هو الأهم، أمراً مستحيلاً... مهما بدت مُرضية. ويبدو واضحاً أنه كان يتوجب عليّ الذهاب إلى ما هو أبعد من ذلك، وألّا أكتفي، كما فعل الإصلاحيون في القرنين الماضيّين، بالتشكيك في مخرجات الفقه، وأن أشكك أيضاً في أصوله، ومصادره وعلم أصول الفقه. وعلى الرغم من أن قروناً من الرجوع إلى الاجتهاد قادت بالتأكيد إلى إحراز تقدم، لكنه يبقى غير كافٍ إلى حد بعيد على اعتبار أن الأزمات لا تزال قائمة، بل إنها ازدادت عمقاً، ولأنه يبدو أن المسلمين في حال ضياع في بحثهم عن رؤية ومشاريع لحاضرهم ومستقبلهم.

ويبدو أننا وصلنا إلى نهاية الدورة التي تكمن في التفكير من خلال النهضة بقراءة وتفسير متجدد للمصادر الدينية. على أنه يجدر هنا التمييز بين الشريعة (السبيل إلى بلوغ الإيمان بما في ذلك النظام القضائي) والفقه،

---

(٢) Tariq Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam* (New York: Oxford University Press, 2004).

(٣) Tariq Ramadan, *Islam, the West and the Challenges of Modernity: Which Project for Which Modernity?* (Leicester, UK: Islamic Foundation, 2000).

والمبادئ العامة والمبادئ الخاصة (بين العام والخاص)، والأعراف غير القابلة للتغيير (الثوابت) والأعراف القابلة للتغيير (المتغيرات)؛ وهو ما جعل الحركة التجددية ممكنة، كما سبق وأشار المفكر الهندي الباكستاني محمد إقبال (المتوفى عام ١٩٣٨)[٤] وأمِل به. لكن، وكما سأبيّن في القسم الأول من هذا الكتاب، هذا لا يكفي عندما يكون التقدم الذي يشهده العالم سريعاً جداً، وعندما تكون التحديات بالغة التعقيد، والعولمة مثيرةً للاضطراب بدرجة كبيرة.

ولذلك، يتعين عليّ المضيّ إلى ما هو أبعد من ذلك وإثارة مسألة مصادر أصول الفقه، والفئات التي تنقسم إليها، والمنهجيات الناتجة منها، وأخيراً، طبيعة السلطة التي تمنحها هذه العناصر كافة للعلماء (وبخاصة الفقهاء). وهذا ما عزمتُ على الشروع به في كتابي الحالي: إنها خطوة جديدة كما هو واضح. والهدف هو إعادة النظر في أدوات الفقه ومضامينه التاريخية الملموسة، فضلاً عن مصادره وتصنيفها، وطرقه في الوقت نفسه، ومدى سلطته وطبيعة المقاربات التي اعتُمدت على مرّ تاريخ هذا العلم (أصول الفقه). وجاءت هذه المقاربة ثمرة سنين من التأمل والتساؤل عن طبيعة الأزمات والصعوبات والعيوب التي أصابت الفكر الإسلامي المعاصر بالشلل: لماذا فشل الرجوع إلى الاجتهاد، وهو الأمر الذي جرت المطالبة به على مدى فترة طويلة من الزمن، في ولادة التجديد المنشود؟ ولماذا تراجعت الروح الخلّاقة والجريئة والمبدعة التي سادت في الأزمنة الأولى أمام مقاربات لا تنظر إلى الإصلاح إلّا بدلالة التكيّف مع العالم، ولم تعد تملك الإرادة ولا الطاقة لتغييره؟ وكيف يمكننا تفسير هذا الشرخ، وهذه الفجوة الكبيرة بين «العلوم الإسلامية» (أو «العلوم المقدسة») وسائر «العلوم الأخرى» التي تحدد ميادين منفصلة ومؤمَّنة جيداً للسلطة، لكنها تجعل الردّ على تحديات عصرنا بالشكل المناسب أمراً مستحيلاً؟ هذه الأسئلة، والعديد غيرها، تتحدانا في الرجوع إلى جذور المشكلة، وحصر مداها واقتراح مقاربة جديدة ومنهجية جديدة في ما يتعلق بأصول الفقه ومصادره.

---

(٤) Muhammad Iqbâl, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (London: Oxford University Press, 1934),
انظر خصوصاً: Chapter 6: «The Principle of Movement in the Structure of Islam».

يتضمن هذا الكتاب اقتراحات أساسية ثلاثة: يتعين على العالم الإسلامي المعاصر (في الشرق والغرب على السواء) إعادة النظر في شروط العملية الإصلاحية (الإصلاح، التجدد) ووسائلها. ومن المهم التمييز بين «الإصلاح القائم على التكيّف» الذي يتطلب فكراً دينياً وفلسفياً وقانونياً لمجرّد التكيّف مع التطورات التي تشهدها المجتمعات والعلوم والعالم، و«الإصلاح القائم على التحوّل» والمتسلّح بالوسائل الروحية والفكرية والعلمية للتعامل مع الواقع، والتبحّر في ميادين المعرفة كافة، وتوقّع تعقيد التحديات الاجتماعية والسياسية والفلسفية والأخلاقية. وفي هذا الصدد، يتعين إعادة النظر بمحتويات أصول الفقه وطبيعة مصادره بكل تأكيد، وهذا هو الاقتراح **الثاني**. إذ ليس كافياً الاعتماد على المصادر النصّية لمعاينة العلاقة بين المعرفة الإنسانية (الدين، الفلسفة، العلوم التجريبية والإنسانية، وما إلى ذلك) والأخلاقيات التطبيقية: يتعين دمج الكون والطبيعة والمعرفة المرتبطة بما تقدم في العملية التي يمكن من خلالها تحديد الغايات السامية والأهداف الأخلاقية (مقاصد الشريعة) للرسالة العامة للإسلام. إن النتيجة التي ستتمخض عن ذلك مهمة، وتوصلنا إلى اقتراحنا **الثالث**: يتعين إزاحة مركز ثقل السلطة في المرجعية الإسلامية العالمية عبر تصنيف أوضح لمؤهلات العلماء في الميادين المختلفة وأدوارهم ذات الصلة. يتعين أن يتعاون علماء النصوص مع علماء الواقع من الآن فصاعداً، وعلى قدم المساواة، على إطلاق عجلة هذا التغيير الجذري الذي نَنشُد.

أقرّ وأنا أكتب هذه السطور بأنها ستواجَه بانتقادات، حيث شكك البعض في السنين الأخيرة بأهليتي وقدرتي على معالجة قضايا معيّنة على صلة بالعلوم الإسلامية (الفقه، أصول الفقه... إلخ)، فضلاً عن قدرتي على اقتراح الحلول. يجدر أن نعيد القول هنا إن ما يهمنا هو التوقف عن التركيز في هذه الانتقادات على الشخص، والدخول في نقاش مثمر بدلاً من ذلك لدراسة الاقتراحات والتأملات المطروحة والإفصاح، إذا اقتضى الأمر، عن انتقادات جادّة ومُقْنعة. عندما أطلقنا الدعوة لتعليق عقوبة الإعدام، والعقاب الجثماني، والرجم[٥]، كان المتوقع أن تكون ردود الفعل متحمسة ومتعاطفة

---

(٥) راجع نص الدعوة (وردود الفعل التي تلتها) على الصفحة المركزية لموقعي الإلكتروني: <http://www.tariqramadan.com>.

(حتي من جانب قلة من العلماء)، لكن خاب أملي من ندرة الانتقادات المعلّلة التي صدرت بعد دراسة شاملة لنصّ الدعوة. وأنا أرى أن هذا الافتقار إلى النقاش التحليلي والهادئ أحد الشرور التي تحطّ من شأن الفكر الإسلامي المعاصر.

أبدى بعض المحاورين، في العروض الأكاديمية (محاضرات، أو مؤتمرات أو حلقات دراسية) التي سبقت تأليف هذا الكتاب، اعتراضه بالقول إن تلك التأملات ليست جديدة، بنظره، وإن اتحاد العلماء (المختصين في العلوم التجريبية أو الإنسانية) أمر واقع أصلاً في بعض المجالس الفقهية الإسلامية. على أنه يوجد لديّ تحفّظات على هذا الكلام وتساؤل حول أسسه. يوجد ميادين بالطبع (مثل الطب) يتوافر فيها منابر لعلماء النصوص وللعلماء الآخرين يتشاورون فيها في ما بينهم ويضمّون خبراتهم، وهذا ما أشاروا إليه في مرات عديدة، لكن هذه الحقيقة هي الاستثناء أكثر مما هي القاعدة. أضف إلى ذلك أن حجتي أشد وضوحاً وجذرية من مجرد الدعوة إلى «تشاور» دقيق للخبراء والمختصين في ميادين المعرفة المختلفة: المسألة المطروحة هنا هي البحث في جوهر التصنيف بين مصادر أصول الفقه وبالتالي الإفصاح عن الحاجة إلى دمج علماء الطبيعة، والعلوم التجريبية والإنسانية، بشكل دائم وعلى قدم المساواة عندما يراد تحديد مقاصد الشريعة والأهداف الأخلاقية في ميادينهم المعنية. تتيح لنا هذه المقاربة اقتراح مجموعة أكثر شمولاً من النتائج الأخلاقية (بدلاً من الغايات التقليدية الرئيسة الخمس أو الست)[٦]، واقتراح تصنيف مبتكر (أفقي وعمودي) لمقاصد الشريعة. كما توفّر هذه المقاربة إطار عمل لا يزعم أنه نهائي، بل يفرض مراجعة نقدية للمنهجيات ولدراسة النصوص الكلاسيكية.

ربما يوجد من يعترض على عدم طرحي حلولاً ملموسة دائماً للقضايا المتنوعة المثارة. أقول إنه يتعين الإبقاء على الميادين منفصلة: يتألف البحث النظري الذي شرعنا به في الأقسام الثلاثة الأولى في هذا الكتاب، من دراسة للمصطلحات وتصنيف العلوم وتاريخ المدارس المختلفة لأصول الفقه. وكجزء

(٦) هذه هي المقاصد العليا المتعلقة بصون الدين والنفس والعقل والنسل والأموال، وبحسب البعض، العِرض. وسأتطرق إلى هذه المقاصد في القسمين الثاني والثالث من هذا الكتاب.

من هذا التأمل الجوهري، أقترح توزيعاً جديداً لمصادر أصول الفقه يؤدي إلى دمج البيئات الإنسانية الكونية والاجتماعية (وبالتالي جميع العلوم ذات الصلة) في صياغة الغايات الأخلاقية لرسالة الإسلام التي يحوي هذا الكتاب مقدمة وتصنيفاً جديداً لها. وبناء على إطار العمل هذا، يتم دراسة حالات عملية وإثارة عدد من القضايا والمسائل: واخترت عدداً من الميادين الأساسية (الطب، والفنون والثقافات، والعلاقات الجنسانية، وعلم البيئة والاقتصاد، والعلمنة، والسياسة، والفلسفة) هي أبعد ما يكون عن الشمول، لكن يمكن أن تفتح هذه المقاربة المقترَحة نواحي جديدة للتحقيق والإبداعية (ضمن الإطار المحدود لهذه الدراسة). ولست أهدف هنا إلى تقديم إجابات عن كل الأسئلة المطروحة، إذ إن الاقتراح الأساسي في هذا الكتاب هو القول على وجه التحديد إنه يتعين على المختصين دراسة تلك القضايا، وزيادة مشاركاتهم، ونفعنا بمهاراتهم في المسائل التي غالباً ما تكون معقدة ومتخصصة جداً. والمراد من هذه المساهمة البحث الدقيق في الطرق مع الإفصاح عن انتقادات جوهرية تشمل الطبيعة الشكلية أو غير المناسبة بالتأكيد للإجابات المقترحة. وبعد ذلك، يعود الأمر للفقهاء والعلماء والخبراء في الفروع المعرفية المتنوعة، من أجل تقديم حلول جديدة وفاعلة.

النقطة الأخرى التي يتعين إيضاحها هي أن ما تقدم ليس انتقاداً جارحاً ومنهجياً للعلماء والفقهاء، يُحمّلهم المسؤولية عن سائر الشرور التي أصابت المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة والجاليات التي تقيم في الغرب أو في آسيا أو في أفريقيا. فأنا أخاطب الضمير الإسلامي المعاصر على المستويات كافة، وأناضل لجعل الانتقادات بنّاءة ومتعددة الأبعاد. ويتعين على من يوصفون بالمسلمين العاديين تحمّل نصيبهم من المسؤولية في العمل التحليلي، وفي طبيعة القضايا المطروحة، وفي البدء بتأمل عميق انطلاقاً من واقع الحقائق اليومية. كما إن لمشكلة القيادة في العالم الإسلامي صلةً أيضاً بغياب المساهمات النقدية داخل الجاليات الدينية، وبسلبية الأغلبية وباتّباعها الحصري في الأغلب، من خلال العاطفة أو الإعجاب، لهذا القائد الماهر والكارزمي أو ذاك. كما يتعين أن يشارك في عملية النقد أولئك المفكرون أو العلماء أو الفقهاء الذين يبرعون في ميادينهم ولكنهم لا يشاركون في النقاشات الفكرية والأخلاقية داخل الوسط الروحي: إنهم قانعون في الأغلب بانتقاد «عدم كفاءة الفقهاء الذين لا يعرفون عن القضايا التي يشرّعون فيها شيئاً»،

ولكنهم يبقون مراقبين سلبيين برفضهم تحمّل أي مسؤولية عن أزمة الوعي الإسلامي المعاصر. ولذلك، أدعو إلى صحوة عامة وإلى تقييم نقدي لسائر المهارات التي يملكها المسلمون العاديون، فضلاً عن المفكرين والفقهاء والعلماء. حتى إن هناك دوراً للمسلمين من غير الخبراء يضطلعون به، كما سنرى، في العملية بتنبيه الضمير الإسلامي المعاصر إلى عدد من القضايا، أو/ وبالمساهمة بمهاراتهم في التوصل إلى حلول ممكنة لبعض القضايا العلمية و/ أو الأخلاقية (في العلوم التجريبية والإنسانية).

تتضمن هذه الدراسة أقساماً أربعة مختلفة. تعالج الأقسام الثلاثة الأولى الجانب النظري وتحدد إطار العمل الذي يتم التعاطي مع الحالات العملية من خلاله في القسم الرابع.

أبدأ في المقام **الأول** بمعاينة المصطلحات وطبيعة الإصلاح الذي تقدم الحديث عنه آنفاً.

ثم أعرّف في المقام **الثاني** بالمدارس الكلاسيكية الرئيسة الثلاث التي بيّنت أصول الفقه، وهي المدرسة الاستدلالية، والمقاربة الاستقرائية، ومدرسة المقاصد.

ثم أقترح في المقام **الثالث** «جغرافيا جديدة لأصول الفقه»، وأعرض جملة من الاقتراحات الأساسية.

وأناقش في المقام **الرابع** في قليل من الميادين (وهو خيار اعتباطي لا يسمح بإجراء دراسة معمّقة) التي كان فيها تطور الفكر الإسلامي مُرْضياً إلى حدّ ما (مثل الطب، وإن تكن المشاركة عالية التخصص مطلوبة)، في حين يمكن ملاحظة نكسات حقيقية في ميادين أخرى (في الفنون، والثقافات، والاقتصاد، وعلم البيئة، وما إلى ذلك). والهدف هو إظهار مدى الحاجة إلى منهجية جديدة، وسبب الحاجة إليها لمواجهة التحديات المختلفة لعالمنا المعاصر. إن ما نحن بحاجة إليه في كل ميدان علمي ليس محاولة التكيّف مع التطورات الاجتماعية والعلمية، وإنما تقديم مساهمة أخلاقية، ومزيد من المُثل الإنسانية والإبداعية الإيجابية للمجتمعات والعلوم والتقدم الإنساني.

بوسع القارئ الذي يرغب في تجاوز الفصول التقنية التي تحلل العلوم الإسلامية وأصول الفقه فضلاً عن التطور النظري الذي يطرح الجغرافيا

الجديدة التركيز على دراسة الحالات العملية والفقرات الخمس في القسم الرابع. وربما يقرر القراء عندئذٍ قراءة القسم النظري في مرحلة لاحقة. ويمكن مطالعة متسلسلة للكتاب، أو اتّباع مقاربة ابتدائية بالاطلاع على الحالات العملية، أن يكون منطقياً أو حتى تكميلياً، إذا أخذ المرء بالاعتبار العلاقات الأساسية القائمة بين النقد النظري والمنهجية المقترَحة والحلول العملية والأخلاقية التي ترمي هذه المقاربة إليها. وأنا أتحدث انطلاقاً من عالم من المراجع قمت باستقصاء تصنيفاتها الكلاسيكية ومنهجياتها لكي أتمكن من التوفيق بين فهم المسلم المعاصر وشمولية رسالته وتعقيدات التحديات المعاصرة. وفي سياق ذلك، يتعين ألّا ننسى حدود هذه المهمة وطموحاتها.

القسم الأول

كلمـــة عــن الإصــلاح

إن الجدال حول مسألة تجديد العلوم الشرعية، لا سيما الفقه، وإحيائها وإصلاحها قديم جداً بين العلماء المسلمين. لكن منذ تأسيس المذاهب الفقهية الأولى بين القرنين الثامن والعاشر، برزت معارضة قوية في المناقشات الفقهية للآراء التي تؤثر الالتزام الصارم بالمذاهب التي ترسّخت على مدى التاريخ، وكذلك للآراء التي تدعو إلى الرجوع إلى المصادر النصّية الأساسية بشكل دائم، أعني القرآن الكريم والسنّة. وأشار أبو حامد الغزالي في وقت مبكر من القرن الثاني عشر إلى ضرورة «إحياء علوم الدين» في عمل جليل وأصيل حمل العنوان نفسه[(١)]. حتى إن الرؤية العميقة بأن الإخلاص للإسلام على مرّ التاريخ من خلال جهود البحث والتجديد والإصلاح الفكري (وإصلاح المنهجيات) المتواصل لا تزال حاضرة في دنيا العلوم الإسلامية منذ أيامها الأولى إلى وقتنا الحاضر، حيث مرّت عليها فترات ازدهرت فيها، وفي فترات أخرى ناصبها المفكرون العداء. ومع بروز حركة النهضة والحركة السلفية في وقت قريب من وقتنا هذا، في أواخر القرن التاسع عشر، ومع طرح جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده[(٢)] أفكارهما النقدية، انتشرت تلك المفاهيم وأصبحت معروفة في جميع نواحي الخطاب المعاصر، ورافقها العديد من النزاعات بالطبع، التي تراوحت بين الرفض الفوري لفكرة الإصلاح واحتكار بعض المفكرين مضامينَه وغاياته. وعلى مدى السنين العشرين الماضية، ظلّ الفرقاء (سواء أكانوا فقهاء أم مفكرين)، والنقاد والمعلقون ومراقبو هذه المناقشات يعربون عن آراء مختلفة ومتعارضة بشكل جذري في بعض الأحيان، حول معنى هذه المفاهيم ـ ومفهوم الإصلاح على الخصوص ـ وحول ما إذا كان يمكن وصف هذا الفقيه أو ذاك، أو هذا المفكر أو ذاك بأنه «إصلاحي» أو «مصلح».

---

(١) أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ٥ مج، ط ٣ (بيروت: دار القلم، [د. ت.]).

(٢) انظر: Tariq Ramadan, *Aux Sources du Renouveau Musulman*, 2nd ed. (Paris: Bayard, 1998).

نعيش حال ارتباك على صعيد المصطلحات، ذلك أن معاني الكلمات كثيرة التغير إلى حد أن لا أحد يعلم على وجه اليقين الخطاب الذي ينادي به «الإصلاحي». ولذلك، يلزم توضيح معاني المفاهيم التي سأستعملها والهدف الذي وضعته لنفسي عندما أستعملها لإيضاح اتجاه تأملاتنا.

الفصل الأول

مفهوم «الإصلاح»

يعارض العديد من العلماء، فضلاً عن المفكرين والمسلمين العاديين، استعمال كلمة «الإصلاح» لأنهم يعتقدون أنها تمثل خطراً ثلاثي الحدود على التمسك بتعاليم الإسلام. وبالتالي، فإن «إصلاح» الإسلام يعني - أو يبدو كما لو أنه يعني - للبعض تغيير الإسلام وتحريفه لتكييفه مع الأزمنة الحالية، وهو أمر غير مقبول بنظر المؤمن. والانتقاد الثاني صادر عن الأشخاص الذين يرون في «الإصلاح» شيئاً غريباً، ومقاربة مستوردة من التقاليد المسيحية لتفريغ الإسلام من مضمونه وروحه. والانتقاد الثالث يستند إلى الطابع الشمولي و«الأبدي» لتعاليم الإسلام التي، يضيف هؤلاء، ليست بحاجة إلى «إصلاح»، ويمكن تطبيقها في كل زمان ومكان.

هذه الانتقادات التي يجري الإعراب عنها غالباً بعمومية شديدة، تثير أسئلة مهمة تقتضي إجابات دقيقة. على أن النية الطيبة التي يعبَّر عنها بوضوح في حماية الإسلام من التحريف والخيانة لا يمكن أن تعبّر ولا أن تفرض نفسها من خلال رفض أي مقاربة نقدية في التعاطي مع طبيعة الإيمان اللازم بالرسالة العالمية للإسلام. وعلى الرغم من رفض التغريب الناجم عن نظر المرء إلى نفسه من خلال مقولات التقاليد المسيحية، وصل بعض الأشخاص إلى حدّ الإفصاح عن نفور أعمق عندما وصفوا ما هو أصيل في التقاليد الإسلامية نفسها بأنه غريب: هذا الجهل الذاتي الذي يغذيه الخوف من التغيير، ومن خسارة المرء لنفسه، أو بعبارة أعم، «الخوف من الآخر» يعدّ واحداً من الأخطار الرئيسة التي تهدد ضمير المسلم المعاصر.

أولاً: التجديد والإصلاح

بالإضافة إلى مفهوم «الإحياء» الذي أشرت إليه في حديثي عن عمل الإمام الغزالي، تتضمن مفردات العلوم الإسلامية مفهومَين مُستنبَطين مباشرة من المصادر النصّية التي تشير مباشرة إلى فكرتي «الإحياء» و«التجديد». تظهر كلمة «التجديد» بكثرة في المؤلفات الإسلامية المعاصرة (وهو ما يصح في السنين المئة والخمسين الأخيرة على الخصوص)، ومعناها الحرفي «البعث» و«الإحياء»[١]. ويمكن أن نجد الفعل المشتق من هذا الاسم في الحديث النبوي الشهير الذي أخرجه أبو داود والحاكم عن أبي هريرة عن النبي (ﷺ) أنه قال «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدّد لها دينها»[٢].

إن لهذا الحديث النبوي أهميةً كبيرةً. وكان باعثاً على مرّ العصور لتوضيحات كثيرة لجهة معناه وتأثيره. وتصرّح العقيدة الإسلامية بشكل قاطع أن رسول الإسلام هو خاتم الرسل، وأنه يمثل المرحلة الأخيرة للرسالات. ويخبرنا هذا الحديث بأنه سيَظهر في المجتمع المسلم على الرغم من ذلك علماء ومفكرون على مرّ القرون يوجّهونه ويساعدونه على رأس كل مئة سنة تقريباً «لإحياء» الدين الإسلامي أو «تجديده». على أن هذا التجديد للدين الإسلامي لا يستلزم بالطبع تغيير مصادر الإسلام ومبادئه وقواعده، وإنما يستلزم فقط تغيير طريقة فهم الدين وممارسته وتطبيقه في العصور أو في الأمكنة المختلفة. وهذا ما نرمي إلى توضيحه بالضبط: يبقى المصدران النصّيان (القرآن الكريم والسُنة) المرجعين الأساسيين، وتبقى مبادئ الإيمان وممارسته على حالها، لكن قراءتنا لهذه النصوص وفهمنا لها «ستجدد» بفضل مساهمات أولئك العلماء والمفكرين الذين سيطرحون وجهات نظر جديدة عبر إحياء الإيمان الخالد في قلوبنا مع تحفيز أذهاننا لتمكيننا من مواجهة تحديات الأزمنة التي نعيش فيها.

وبالتالي، فإن التجديد ـ كما هو متعارف عليه في المدارس الكلاسيكية للعلماء والمذاهب ـ هو تجديد قراءة النصوص وفهمها، وبالتالي تجديد تطبيقها في ضوء السياقات الثقافية التاريخية للجاليات أو المجتمعات الإسلامية. يتعين على المسلمين، في مرحلة معينة من التاريخ، أن يكونوا قادرين على إعادة

(١) يتبع الفعل الصيغة ذاتها وجذر «جدد» يُستخدم في التعبير عن «الابتكار» أو «التحديث».

(٢) يمكن أن تعني كلمة «رجل» العربية في الأصل الإشارة إلى فرد أو إلى مجموعة. وهذا النص يستخدم «البشرية» جمعاء ما لم يتم تحديد الجندر.

اكتشاف الجوهر، وأعني الجوهر الأخلاقي، والأهداف السامية لرسالة الإسلام لتطبيقها بإخلاص وبشكل مناسب في سياقات ثقافية تاريخية تتغير بشكل دائم. إنها مسألة إعادة تلقّف الجوهر الأصلي للرسالة و«شكلها» من خلال فهم متجدد للبقاء، متمسكين بها مع مواجهة تطور البشر والمجتمعات بفكر واضح. إن معنى كلمة «التجديد» كما هو معبَّر عنها في السُنة النبوية هو «الإصلاح» المستمرّ، أي الإصلاح باسم الإخلاص. باختصار، لا يمكن أن يكون هناك إخلاص للمبادئ الإسلامية على مرّ العصور من دون تطور وإصلاح وتجديد للفكر والفهم.

هذا، أيضاً، هو معنى مفهوم «الإصلاح» الذي يتكرر في غير موضع في القرآن الكريم وبعض الأحاديث المروية عن النبي. إنه يصوّر فكرة التحسين والتهذيب والتوفيق والتجديد والتطوير. هذا هو المعنى الذي أراد النبي شعيب نقله إلى قومه كما جاء في الآية **﴿وما أريدُ أن أخالفكم إلى ما أنهاكم عنه إنْ أريدُ إلّا الإصلاحَ ما استطعت﴾**[٣]. ولذلك، جاءت الرسالات الإلهية على مرّ العصور لإصلاح مفاهيم الإنسان، والرسل هم «المصلحون» الذين يجلبون الخير للبشرية، ويصلحون علاقتها بالله، ويصلحون مجتمعاتهم ويطورونها نحو الأفضل. إن فكرة الإصلاح تقتضي إعادة شيء (سواء أكان القلب أم الفكر أم المجتمع) إلى حالته الأصلية، في حين أن هذا الشيء لا يزال يعتبر نقياً وجيداً: إنها بالطبع مسألة تحسين وعلاج من خلال الإصلاح.

وبناء على ما تقدم، يمكن القول إن مفهومَي التجديد والإصلاح يصوران فكرة الإصلاح نفسها، ويكمّلان بعضهما في الوقت نفسه، لأن التجديد يشير أصلاً (لا حصراً) إلى العلاقة بالنصوص، في حين يشير المفهوم الثاني في الأساس إلى إصلاح السياق الروحي أو الاجتماعي أو السياسي للبشر. وهذا الإحياء للإيمان والدين من خلال مقاربة إصلاحية متواصلة لفهم النصوص (مقاربة تجديدية) وفهم السياقات (الإصلاحية) أمر لازم للشريعة الإسلامية، وهذا ما كانت عليه حالها منذ أيامها الأولى. وعمل العلماء الأوائل الذين صنّفوا في المجالات المتنوعة والأدوات المتشعبة للعلوم الإسلامية، لا سيما في النواحي القانونية والفقهية، على مكاملة هذه الأبعاد عندما أشاروا، على سبيل المثال، إلى الاجتهاد (التعاطي التحليلي مع النصوص) أو إلى المصلحة.

---

(٣) رواه أبو داوود. وانظر أيضاً: **القرآن الكريم**، «سورة هود،» الآية ٨٨.

وسنناقش هذين المفهومَين الأخيرَين بمزيد من التفصيل في موضع آخر في هذا الكتاب، لكن ما يهمنا قوله الآن هو أن استخدام كلمة «الإصلاح» ليس غريباً عن الشريعة الإسلامية، وأنه ضروري منذ البداية لتحديد الغاية من هذا الإصلاح ومضامينه وآفاقه.

ثانياً: قضية المصادر النصّية

يتكرر التأكيد على حكم القرآن في الجدال المعاصر حول «الإصلاح»، ويبدو كما لو أن الإصلاح لا يمكن أن يتم من دون مناقشة حكم القرآن نفسه، كما جاء في الوحي الذي أنزله الله على البشر أو التشكيك فيه. يتم الإفصاح عن هذه الشروط بشكل واضح إلى حدّ ما، وبعبارات متطرّفة أحياناً، من قبل محاورينا من اليهود والمسيحيين في عدد كبير من دوائر الحوار بين الأديان، ومن قبل عدد من المفكرين المسلمين. يجادل هؤلاء بأن الإسلام والمسلمين لن «يتطوروا»، أو لن يتمكنوا من «إصلاح» دينهم وممارساتهم ما لم يشككوا في منزلة القرآن بوصفه كلام الله المنزَل، وما لم يشرعوا في قراءة وتفسير تاريخي نقدي يمكنه وحده السماح بتحديث حقيقي للإسلام على غرار الإصلاح البروتستانتي أو المجمع المسكوني الثاني. إنها حجة تحقق قدراً كبيراً من النجاح في الغرب، ويبدو أن الردّ بشأن منزلة القرآن أصبح القضية التي تفصل الإصلاحيين «الحقيقيين» عن زور «الأصولية الجديدة».

من المهم بالطبع توضيح بعض النقاط، في بداية هذا التأمل العام في الإصلاح، ومناقشة بعض الأفكار المقبولة من الجميع ولكنها محل جدال واسع. ففي جوهر العقيدة الإسلامية وأركان الإيمان الخمسة، يكمن الاعتراف بالكتب السماوية والإيمان والاعتقاد بأن القرآن، آخر الكتب السماوية، هو كلمة الله التي نزلت على البشرية بلسان عربي مبين[٤]. وهذا بالنسبة إلى المؤمن أحد أركان الإيمان، وأي إصلاح يشكّك في واحد من أسس العقيدة لا يمكن المسلم المؤمن القبول به أو سماعه أو الدفاع عنه. ربما يكون ذلك جذاباً بنظر الدوائر العقلانية المتزمّتة، لكن سيُنظر إليه من قبل أغلبية المؤمنين باعتباره في غير مكانه في أحسن الأحوال، وعلى أنه خيانة صريحة للتعاليم الإسلامية في أسوأ الأحوال، بصرف النظر عن مستوى تطبيقهم للإسلام. وأدت

(٤) انظر: القرآن الكريم: «سورة النحل،» الآية ١٠٣، و«سورة الشعراء،» الآية ١٩٥.

هذه «العقلانية المفرطة» من جانب بعض المفكرين الأوائل أو المعاصرين إلى إسقاط مفهوم «الإصلاح» جملة واحدة، ببساطة في الأغلب، لأنه يُعتبر خطراً يقوّض مبادئ إيمان المسلم، أو لأنه مستورد من الإطار المرجعي المسيحي.

يتعين أن نضيف هنا أن هذا الجدال نفسه ولّد مسلَّمات يجب التشكيك فيها. ولذلك، يميل الناس إلى الاعتقاد بأن المقاربات المتزمّتة أو الحرفية ناتجة من طبيعة النصوص القرآنية، وأن عزوها إلى مصدر بشري[٥] سيكون كافياً لفتح الباب أمام قراءة تاريخية في سياق مناسب. على أن هذه القراءة تنطوي على اختزالين خطرين:

الأول، افتراض أن منزلة النص لوحدها تحدد أسلوب القارئ في التفسير، على الرغم من أن ذلك أبعد ما يكون عن الوضوح أو الحتمية. وتاريخ الأديان والأيديولوجيات مليء بأمثلة على نصوص جاءت ثمرة توجيهات أو مفكرين، وهي نصوص كان الماهرون بها والملتزمون بها يقرأونها، ولا يزالون، بطريقة متزمّتة. ما من شك في أن منزلة النص يمكن أن تؤثر في أنماط القراءة، لكن ذهنية القارئ الذي يفسره وذاته البشرية هما اللتان تسقطان فئاتهما وأنماط تفسيرهما على الكتاب في النهاية. فحتى عهد قريب جداً، كان أكثر الماركسيين إلحاداً يقرأون أعمال ماركس ويفسرونها بأكثر العبارات تزمتاً. إن مصدراً بشرياً للنص لا يضمن بحال من الأحوال تأريخ قراءة محتوياته، ولا تزال المذاهب المسيحية، على الرغم من أنها تعترف بالطبقات التاريخية المتنوعة لإسهاب الإنجيل، تدافع عن القراءة الحرفية للعهد الجديد. الشيء الذي يتعين تقييمه والتشكيك به يتم تجاهله في الأغلب، وهو نفسية العلماء المفسرين ومجموعة أفكارهم، ما يجعل الجدل الدائر حول منزلة النص لا يصل إلى حدّ حل مسألة التفسير التاريخي والقريني.

الاختزال **الثاني** أكثر خطورة من الناحية المنهجية وعواقبه أشدّ ضرراً. وهو يشمل إقحام تجربة علم اللاهوت الكاثوليكي في التعاليم الإسلامية. فبما أن اتباع المقاربة النقدية التاريخية كان ممكناً في التعاليم المسيحية فقط بعد الاعتراف بالمصدر البشري للعهد الجديد، من المفترض أن يسري الأمر نفسه ـ

---

(٥) سيكون المؤلف عندئذٍ رسولنا محمد، أو من وجهة نظر عالمية المنهج، سيتم التعامل مع النص كعمل من صنع البشر مع الأخذ في الاعتبار تسلسل أحداثه أو حتى تطوره أو تناقضاته المحتملة.

بالاستقراء الطبيعي ـ على التعاليم الشرعية الإسلامية. على أن وجهة النظر المستورَدة من الخارج تفشل في إنصاف الشريعة الإسلامية العظيمة التي لم تربط أبداً من البداية منزلةَ القرآن (الوحي الإلهي الأبدي) باستحالة التفسير التاريخي والقرائني. بل إن عكس ذلك هو الذي حصل بالتأكيد، فصحابة النبي والتابعون، ومن بعدهم العلماء والشخصيات البارزة في العلوم والمذاهب الفقهية المتنوعة تمسّكوا من البداية بالرجوع إلى السياق، وإلى الأسباب وإلى التسلسل الزمني لنزول آيات القرآن. كما إن علوم القرآن وتفسيره، ودراسة سيرة النبيّ وعلوم الحديث هي نواح دراسية نشأت مع الأخذ بالاعتبار التسلسل التاريخي لنزول الوحي ولأقوال النبي وأفعاله أيضاً. فقد استمرّ نزول الوحي ضمن فترة تاريخية محددة على مدى أكثر من اثنين وعشرين عاماً، وإذا كان بعض النصوص أو الأوامر تجاوز تاريخ الإنسان الذي يتلقّاها، فهذا يعني أن هناك آياتٍ لا يمكن فهمها من دون وضعها ضمن تسلسل زمني معيّن. ولذلك لا يمكن عقل الإنسان بمفرده تحديد مضامين المبدأ الأبدي المستنبَط من النص، مع لزوم الأخذ بالاعتبار علاقته بالسياق الاجتماعي والتاريخي لنزوله. وكانت هذه المقاربة معروفة ومتعارفاً عليها منذ البداية من قِبَل سائر المذاهب الفقهية الإسلامية، وما دار بشأنه جدال في وقت لاحق لم يكن شرعية المقاربة نفسها وإنما أعراف وضع النصوص في سياقها وحدوده[٦]. ويتضمن هذا الجدال أصلاً تطوير التفاسير المطبَّقة.

ولذلك، تبين أن المسلّمة ـ التي باتت الإشارة إليها تتكرر في بعض

---

(٦) يتعين أن نضيف في هذا المقام أن النقاش الساخن الذي عارض مفكري المعتزلة وابن حنبل في عهد المأمون (المتوفى عام ٨٣٣م) والذي دار حول طبيعة القرآن وهل هو مخلوق أو غير مخلوق، منفصل تماماً، بالنسبة إلى كلا المعسكرين، عن مسألة ما إذا كان ينبغي إعطاء القرآن تفسيراً سياقياً. ولا يزال النقاش المستمر إلى اليوم بأكثر الطرق انحيازاً وسطحية يحمل صفات النقاش الذي بدأ في القرن التاسع واستمر في القرنين العاشر والحادي عشر بين الحنابلة والأشاعرة والماتُريديين حول مسألة خلق القرآن. كانت الفكرة تحديد منزلة القرآن في ما يتصل بمبدأ توحيد الله، لا شرعية تفسير الآيات المنزَلة في ضوء السيرة النبوية والتاريخ الذي أضفى عليها معناها. ولذلك، لم يشكك الإمام أحمد بن حنبل أبداً، وهو أحد أشد أنصار القائلين بأن القرآن غير مخلوق، في الحاجة إلى قراءة فقهية سياقية. الأمر الذي اعترض عليه ابن حنبل في الحقيقة هو التوسع في القطعية وفي علم الكلام الذي جنح إلى الاعتراف بعقل الإنسان وحده كمرجع نهائي. وكانت المذاهب الشرعية الإسلامية التقليدية (السنّية منها والشيعية) سريعة ـ بما يتجاوز المناقشات حول مكانة ما أنزله الله وصفاته وأسمائه ـ في إثبات أن القرآن الكريم منزّل من عند الله، وأن القرآن ليس هو الله، وأن الوحي المنزل يقتضي على مرّ تاريخ البشرية تدخّل العقل البشري لاستيعابه وفهمه وللبقاء متمسكاً به على الدوام. ونجدد القول بأن القضية المركزية كانت تحديد طبيعة وحدود التفسير المقابل للنص المنزَل.

الدوائر الأكاديمية ومنتديات الحوار بين الأديان في الغرب والتي تقول إنه بمجرد التشكيك بمنزلة القرآن يمكن تنفيذ إصلاح بالغ الأثر ـ محل نزاع كبير على صعيد افتراضاتها النظرية وعلى صعيد منطقها نفسه؛ ذلك أنها مرفوضة من جماهير المسلمين بالإجماع. والميل المعاصر الذي يسعى إلى إبطال الحديث النبوي جملة واحدة باعتباره مصدراً نصّياً أساسياً (لتطوير الفقه والأخلاقيات الإسلامية) يرفضه المسلمون بالمثل في شتى أنحاء العالم، وستبقى الحال كذلك بالتأكيد. فالسُنة في منزلة تالية للقرآن، لكنها تظل على الرغم من ذلك مصدراً أساسياً لتحديد الأعراف والممارسات الإسلامية. وعلى سبيل المثال، يستحيل معرفة كيفية أداء الصلاة ـ الركن الثاني في الإسلام ـ ما لم نرجع إلى الأحاديث النبوية التي تفصّل أداءها وتؤصّله، وهي معترف بها بإجماع الفقهاء والمؤمنين على حدّ سواء.

إن منزلة القرآن بنظر المسلمين ـ باعتباره الوحي المنزَل من عند الله ـ فضلاً عن السُنة النبوية الشارحة له لا تشكل عائقاً أمام قراءة تاريخية وقرينية ونقدية. والأمر الذي يظل ضرورياً في هذا النقاش هو تحديد الأصناف والأعراف التي يتعين أن تيسّر سبل الالتزام بالعقيدة والتمسك بها عندما يثير العقل تساؤلات وهو يواجه تطور العلوم والمجتمعات. من خلال مجموعة الأفكار هذه فقط، يمكن التطبيق الملموس للتجديد والإصلاح ـ وهما المفهومان اللذان تقدم الحديث عنهما ـ أن يكون فاعلاً ومثمراً. وهذا ما أناقشه في هذا الكتاب.

ثالثاً: الثابت والمتغير

كما إنه يتعين توضيح مفردات النقاش، بميوله الخاصة المعرّفة بأنها «عقلانية على نحو صارم»، يلزم كذلك الأمر التشكيك بالافتراضات المنهجية وببعض الاختزالات الناجمة عن اتجاهات معاصرة حَرفية النزعة تطرح نفسها في الأغلب بأنها الاتجاهات «السلفية» الوحيدة الحقة(7). تميل هذه الاتجاهات، أو الطرف الآخر لطَيف التفاسير، إلى اختزال سائر نواحي

---

(7) يرفض الحَرفيون السلفيون تدخل المدارس الفقهية وعلمائها عند التعاطي مع النصوص وقراءتها. وهم يصفون أنفسهم بالسلفيين لأنهم ملتزمون باتّباع السلف، وهو اسم صحابة النبي الكريم والمسلمين الورعين من أبناء القرون الثلاثة الأولى في الإسلام. وينبغي تفسير القرآن والسنّة، بحسب مفهومهم، بشكل مباشر بتجاوز الخلافات بين المدارس الفقهية.

الدراسة والأصناف المنهجية التي أسسها الفقهاء على مرّ العصور والمساواة بينها. فبما أن القرآن أبديّ ووحي، فإن التمييز بين طبيعة المبادئ ومستويات تصنيف الآيات القرآنية أو الأحاديث النبوية، والمنهجيات التفسيرية يُختزل إلى الحدّ الأدنى. صحيح أن أنصار التطبيق الحَرفي يقرّون بأن بعض المبادئ والممارسات أهم من البعض الآخر، لكنهم يهملون المعطيات التاريخية والقرينية (وبالتالي يهملون تأثيرها في تفسير النصوص)، إذا لم تكن غائبة بالكلّية عن تفصيل وترسيخ أعراف الممارسات والسلوك.

بناء على ما تقدم، تتبنّى المقاربة الحرفية المعاصرة ثلاثة اختزالات تقيّد التفسير وتجعل تقديم ردود مناسبة على التحديات المعاصرة أمراً مستحيلاً من الناحية الفعلية. الاختزال الأول، اختزال جوهري ويبدو، بعد أخذ كل شيء بالاعتبار، أنه سبب الاختزالين الآخرَين: الفشل في التمييز بين ما هو ثابت في الوحي ومطلق ويتجاوز التاريخ، وبين ما هو خاضع للتغير ومرتبط بالتطور الزمني والتغيرات البيئية (متغيّر). فهناك العديد من المبادئ أو الممارسات التي تبقى جوهرية، وهي مطلقة وصحيحة و/ أو أنها مطبَّقة بصرف النظر عن الزمان أو المكان، مثل أسس العقيدة (أركان الإيمان الستة) وأسس الممارسات الدينية (أركان الإسلام الخمسة)، حيث يجتهد المسلم الملتزم في احترام هذه المبادئ والبقاء متمسكاً بالأصول وأشكال الممارسات التي لم تتغير منذ فجر الإسلام. كما إن الواجبات الأخلاقية (أخلاقيات السلوك، والمحرمات من الأطعمة. . . إلخ) ثابتة ويتعين احترامها بصرف النظر عن السياق الحياتي. ويتعين أخذ هذا السياق في الحسبان لتحديد الأنماط السياقية التي تتغير بالضرورة، وكذلك الأوضاع التطبيقية لتلك الفرائض التي تتجاوز التاريخ. وفي حين أن ذلك ليس ضرورياً أبداً في حال العقيدة التي تتعلق مبادئها بالضمير والإيمان ولا تتصل بالممارسات الشعائرية إلّا نادراً ـ على الرغم من أنه يوجد رُخَص (مفردها رخصة) في الأوضاع والسياقات المتنوعة ـ لكنّ مراعاة البيئة المحيطة أمر لازم لتنفيذ الواجبات الأخلاقية في مجال المعاملات وكل ما له علاقة بالثقافات والعادات المحلية.

ربما تكون الأوامر والنواهي والوصايا مطلقة بالفعل وثابتة بحدّ ذاتها، لكن تطبيقها العملي يأخذ بالضرورة أشكالاً مختلفة ومتغيرة بناء على البيئة. وميّز العلماء الذين درسوا أصول الفقه الإسلامي (الأصوليون) بعد الإمام محمد ابن إدريس الشافعي (القرن التاسع) بين الثابت والمتغيّر حتى في تطبيق

«الفروض التي تعرّف فرائض المكلَّفين وواجباتهم» (الأحكام التكليفية)[8]، ولذلك نجد أن الزواج مباح ومستحبٌ على العموم، لكن يمكن أن يصل إلى حدّ الواجب استناداً إلى وضع الشخص، أو يمكن أن يعتبر، بحسب الأشخاص المعنيين، مكروهاً أو محرّماً. ولذلك يمكن السياق أن يجعل عملاً معيناً ينتقل بين الفئات الخمس التي تعرّف الفرائض والواجبات ويتمخض بالتالي عن حكم أخلاقي معيّن. وعلى مستوى أقل تقنية، يمكن أن يلحظ المرء التمييز نفسه ـ في القضايا الاجتماعية والثقافية ـ بين الالتزام بمبدأ مطلق وشكل تنفيذه، فمبدأ الاحتشام وقواعده (بالنسبة إلى الرجال والنساء على السواء) راسخ في الأخلاقيات الإسلامية، لكن تنفيذه في أي مجتمع تعيّن أن يأخذ بالاعتبار دائماً الثقافات والعادات المحلية (أنواع اللباس، الألوان. . . إلخ).

بسبب الفشل في التمييز بقدر كافٍ بين الثابت والمتغيّر ـ وعدم التمييز بطريقة منهجية ـ أثار أنصار التطبيق الحَرفي المعاصرون سلسلة من الإرباكات التي كان لها عواقب خطيرة على الخصوص. إن التمييز بين الثابت والمتغير على صعيد العلاقات داخل المجتمعات الإنسانية يسمح بملاحظة فارق أساسي بين المبادئ والنماذج. يمكن أن تكون المبادئُ ثابتة ومطلقة وخالدة، لكن تطبيقها من الناحية الزمنية أو التاريخية ـ النماذج التاريخية ـ نسبي، ومتغيّر وفي تحوّل مستمرّ. ولذلك تظل مبادئ العدالة والمساواة والحقوق والأخوّة الإنسانية التي نصّ عليها نبي الإسلام المراجع التي تتجاوز التاريخ، لكن أنموذج المدينة المنورة الذي أسسه الرسول في القرن السابع إنجاز تاريخي ارتبط بوقائع زمن النبي ومقتضياته. وبناء على ذلك، يتعين على المسلمين على مرّ العصور محاولة المحافظة على إخلاصهم لتلك المبادئ والنضال لتطبيقها ما وسعهم ذلك، بناء على مقتضيات زمنهم، لكنهم لا يستطيعون الاقتصار على محاكاة أنموذج تاريخي تكيّف مع زمن معيّن ولم يعد يستجيب لمقتضيات زمنهم أو إعادة إنتاجه أو تكراره. إن الخلط بين المبادئ الخالدة والنماذج التاريخية عملية

---

(٨) يوجد لهذه القواعد خمس فئات منفصلة: يمكن أن نجد عند حدّي سلّم القواعد «الواجب» (أو «الفرض» بالنسبة إلى بعض العلماء، لا سيما أتباع المذهب الحنفي، الذين يميّزون بين الواجب والفرض) و«الحرام»: تشير الفئة الأولى إلى الأعمال التي تُعتبر إلزامية، في حين تشير الفئة الأخيرة إلى الأعمال المحظورة بالمطلق. فإذا جاء الأمر القرآني بصيغة مُلزمة مثل ﴿**وأقيموا الصلاةَ وآتوا الزكاة**﴾ (البقرة: الآية ٤٣) أو بصيغة النهي، مثل ﴿**ولا تقربوا الزِّنى**﴾ (الإسراء: الآية ٣٢)، يعرّف الأمر الأول بأنه فرض (أو واجب) ويعرّف الثاني بأنه حرام. وما بين هذين الحدّين، حدد العلماء ثلاث فئات أخرى لأعمال الإنسان: المستحب أو المندوب، والمكروه، والمباح.

تبسيطية وخطيرة على الخصوص: إن اعتبار شيء ما أنموذجاً يُحتذى في لحظة من لحظات التاريخ (إقامة المدينة المنورة في هذا المثال) يفضي إلى تجاهل آثم ومن دون سابق تفكير لذلك التاريخ، وإلى اختزال شمولية مبادئ الإسلام بحلم عودة مستحيلة إلى الماضي، وإلى حنين غير مسؤول إلى الأصول الماضية. وهذا الإغواء نفسه يمكن ملاحظته في الاتجاهات السلفية المعاصرة التي تتمسك بالتزام سياسي يكاد يكون حصرياً: إنها تختزل الإيمان برسالة محاكاة لتركيبة سياسية تاريخية معيّنة أو العودة إليها، أي العودة إلى «دولة» من نوع خاص، أو الإشارة إلى «الخلافة» التي يختارونها على أي تنظيم سياسي محتمل آخر (مجادلين بأن تلك البدائل ترجع إلى عصر الجاهلية أو إلى معارضة الإسلام). ومن خلال مقاربة ثنائية تتميّز بالبساطة والجاذبية، بكل أسف، بسبب هذه البساطة، وضعوا نظاماً في مواجهة نظام آخر، ووجدوا صعوبة في التمعن بطبيعة المبادئ التي يستند إليها كل نظام.

إن عظمة مجتمع المدينة المنورة وأنموذجيته لا تكمن بشكله المناسب بقدر ما تكمن بالمواءمة ـ في تلك اللحظة من التاريخ بالذات ـ بين المبادئ الخالدة المعروفة والتطبيق التاريخي المسهب من جانب النبي ومجتمعه. ولذلك، يصبح الأنموذج التاريخي مرجعاً لأن صانعيه استطاعوا إيجاد الانسجام بين المُثل والممارسات. إن التمييز بين المبادئ والنماذج يستهوي ضمير المسلمين، ويطلب منهم إعمال فكرهم وإبداعهم في بناء أنموذج مجتمع، في كل لحظة من لحظات التاريخ وبصرف النظر عن البيئة التي يعيشون فيها، مع الإخلاص بقدر الإمكان للمبادئ التي يؤمنون بها. وفي حين يرى أنصار التطبيق الحَرفي أن الإخلاص للنبي ولصحابته وللسلف يقتضي بالضرورة تقليدهم في سلوكهم ومحاولة إعادة إنتاج إنجازاتهم التاريخية، يبدو لي أن الإخلاص الضروري يقتضي إعادة امتلاك قوتهم الروحية وطاقتهم الفكرية لبناء الأنموذج الاجتماعي الأشد تماسكاً وملاءمة لزماننا (كما فعلوا في زمانهم). إن الهدف ليس محاكاة النتيجة التاريخية التي توصلوا إليها، بل إعادة إنتاج المطلب الأخلاقي والجهود الإنسانية التي من خلالها تم بناء ذلك الأنموذج. وهذا لا يعني تكرار شكله وإنما استيعاب كنهه وروحه وأهدافه.

يمكن ملاحظة الموقف الفكري نفسه في الحقائق اليومية العادية وما ينتجه من أحكام قانونية لا تقل إفراطاً وخطورة. فهناك خلط بين المبادئ والنماذج، وبين الأحكام وأشكالها، وهذا يؤدي إلى جمود مفرط ومغالاة في

الاختزال على الخصوص. ولذلك، يطلب من المسلمين أن يكونوا محتشمين، لكن يوجد طريقة واحدة فقط للتمسك بالاحتشام (وبالتالي القيام بالفرائض الإسلامية) في نظر أنصار التطبيق الحَرفي: التشبّه بالنبي وبصحابته وبالسلف، بأن يكسو المرء نفسه كما فعلوا، باستخدام الملابس ذاتها ـ وهذا هو المرجع الوحيد الممكن. يمكننا هنا ملاحظة كيف أن مبدأ الحشمة اختُزل إلى تحقيقه في سياق تاريخي معيّن. ربما يمكن أن يتفهم المرء هذا الاختزال ويقبله لو أن المتمسكين به اقتصروا في ذلك على أنفسهم، لكنهم لا يفعلون ذلك، وتم إضفاء تركيبات قانونية على تلك المقاربة الغالية لإبطال سائر التفسيرات الأخرى. ولذلك يُنظر إلى لبس زيّ يختلف عن الزّي الذي كان يلبسه السلف على أنه بدعة (وجمعها بِدَع)، وواحدة من تلك المحدَثات الخاطئة التي نهى عنها النبيّ. هنا يظهر الاختزال الثالث الذي سبق أن أشرنا إليه: إنه الفشل في التمييز بين المنهجية الفقهية المرتبطة بالعقيدة والعبادات من ناحية، والمنهجية التي تُعنى بالمعاملات (القضايا الاجتماعية). على أن هذا التمييز أمر ضروري في الأساس. فلدينا في مجالَي العقيدة والعبادات تعاليم وممارسات ثابتة منصوص عليها في القرآن وفي السُنة، وهي التي لا يمكن العقل البشري أن يُضيف إليها شيئاً أو ينقص منها شيئاً. وعلى هذا المستوى يمكن أن نوصف، بالتشبيه، بأننا «متزمّتون»: لا شيء يمكن أن يقال أو يُشترط في هذين المجالين من دون الاعتماد على آية قرآنية، أو حديث نبوي، أو دليل شرعي. في هذه الناحية، يجري التقيد بما هو مكتوب فقط، وأي إضافة أو تغيير تستحق اللوم، أو تُعتبر خطراً أو بدعة منكَرة.

لكن قرر الفقهاء في مجال المعاملات من البداية قاعدة مناقضة تماماً لما هو متَّبع في العقيدة والعبادات. هنا، كل شيء جائز ما لم تنصّ المصادر النصّية أو إجماع الفقهاء على حرمته صراحة. يقول المبدأ الأساسي في مجال المعاملات إن الأصل في الأشياء الإباحة، وهو ما يفتح أمام البشرية مجالات من الفكر المنطقي والإبداع والبحث. وطالما أن المسلمين يتمسكون بالمبادئ ويجتنبون المحظورات، لا يُنظر إلى منتجاتهم الفكرية والعلمية والفنّية، أو بعبارة أعمّ، المنتجات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية بأنها بدع، وإنما إنجازات مرحَّب بها، تعزز رفاهية الإنسانية. إن الاختزال الذي يقوم به المعاصرون من أنصار التطبيق الحَرفي يتمثل بالفشل في التمييز بين تلك المجالات (مجالَي العقيدة والعبادات من ناحية، ومجال المعاملات من ناحية أخرى)، وتمديد منهجية التطوير في الحكم المطبَّق في المجالين الأولَين

(«يمكن فعل ما هو منصوص عليه فقط») ليشمل سائر الأعمال التي يقوم بها البشر، أي إن كل ما لا ينسجم ـ من حيث الشكل ـ مع ما فعله الرسول وصحابته أو أنتجوه هو بدعة يتعين إنكارها. إن عواقب هذا الاختزال واضحة، وعلى الرغم من أن العلماء من أنصار التطبيق الحَرفي متفاوتون بدرجة كبيرة في مستوى ثقافتهم الفكرية والفقهية، يبقى إطار العمل النظر الذي تستند إليه مقاربتهم معارضاً لإصلاح النماذج، ويتبنى في الوقت نفسه أدوات الحكم الفقهية التي تمكّنه من الانتقاص من الفقهاء المسلمين الضالعين في هذا المسعى. وهذه ليست مجرّد مسألة اختلاف في الرأي، ولكنها مبنية على كيفية ارتباط المرء بالأعراف الإسلامية مع بروز سلطة عليمة تقرر ما هو إسلامي وما هو ليس كذلك: يُظهر تفشي الإدانات لمروّجي البدع[٩] تلك التوترات التي تسود العالم الإسلامي حيال تأسيس إطار عمل لسلطة إسلامية. إنه جدال حادّ ونتائجه خطيرة.

من الواضح أن لهذا الخلط والاختزال ثلاثي الحدود (الثابت/ والمتغير، والمبادئ/ النماذج، والعقيدة والعبادات/ المعاملات) عواقب خطيرة على الفكر الإسلامي المعاصر، ويميل من الناحية الفعلية إلى عدم السماح بأي إصلاح في قراءة النصوص وفهمها وتطبيقها في سياق تاريخي جديد. والأهم من ذلك كله أنه يتسبب بتبسيط زائد لرسالة الإسلام وتطبيق تعاليمه بطريقة تتناقض مع أهدافه الخالدة في بعض الأحيان، وإن يكن يدّعي الإخلاص لشكله التاريخي.

رابعاً: الاجتهاد

أشار معظم الفقهاء المسلمين الذين شددوا على الحاجة إلى الاجتهاد والإصلاح إلى مفهوم الاجتهاد المحوري. ولطالما نصّ هذا المفهوم في حقل الدراسة الكلاسيكية لأصول الفقه على القراءة التحليلية للنصوص عندما يكون باب تفسيرها مفتوحاً (أي إنها نصوص ظنّية الدلالة)، وإذا سكتت النصوص عن وضع معيّن، أو إذا تطلب أخذ السياق بالاعتبار في تفسير النصوص (حتى إذا كانت قطعية الدلالة)[١٠]. كانت النقاشات التي دارت حول معنى الاجتهاد وحدوده كثيرة وساخنة ولا تزال، لكنّ مشروعية مثل هذه القراءة النقدية

(٩) هذه اتهامات خطيرة تجعل العالم أو المفكر في عداد أعداء الداخل أي أنه مرتدّ أو خائن.

(١٠) انظر مناقشتي وتحليلي في: ***Western Muslims and the Future of Islam*** **(New York: Oxford University Press, 2004), p. 43.**

والحاجة إليها لا تُناقش إلّا نادراً، إلّا من قبل أتباع الاتجاهات الحَرفية الأضيق أفقاً.

وكما سنرى في القسم الثاني من هذا الكتاب، لطالما أخذ الفقهاء الذين قنّنوا مبادئ أصول الفقه الإسلامي وطبقوها في البيئات الإنسانية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية فضلاً عن الأشخاص الذين تخصصوا في استنباط الإجابات العملية عن الأسئلة المستجدّة في زمانهم (وهم الفقهاء الذين يعملون ضمن المعنى المقيّد للفقه) بالاعتبار. وعندما تحدثت الطائفة الأولى عن الإجماع، والقياس، والمصادر الثانوية (الاستصلاح والاستحسان. . . إلخ)، وعن الصالح العام بوجه أعم (المصلحة)[11]، أشار بشكل مباشر أو غير مباشر إلى ممارسة الاجتهاد التي تتضمن قراءة بعض النصوص في ضوء السياق، وتقتضي إصلاح فهمنا للنصوص فضلاً عن إصلاح طرق تطبيقها. وهذا بالضبط ما يقوم به الفقهاء عندما يسعون إلى تطبيق بعض القواعد الإسلامية بطريقة ملموسة في بيئة جديدة و/أو زمان جديد، وعندما يضطرون في بعض الأحيان إلى استنباط أحكام فقهية خاصة (الفتاوى). تناشد هذه العلاقة الجدلية بين النص والسياق فكر الإنسان من أجل التوصل إلى طريقة يكون بها مؤمناً من خلال الجمع بين اثنين من مستويات المعرفة: مستوى المبادئ الخالدة بالنسبة إلى الممارسة والأخلاقيات؛ ومستوى الحقائق التي تتغير باستمرار بالنسبة إلى المجتمعات الإنسانية. ولذلك، يكمن «التجديد» و«الإصلاح» المستمر بالضرورة في صميم مقتضيات الإيمان الذي يلازم ضمير المؤمن طوال الحياة وعلى مرّ التاريخ.

يتعين أن نضيف هنا أن فقهاء المسلمين وضعوا، بالتأكيد، منذ البداية شروطاً صارمة وشرعية لممارسة الاجتهاد. ولذلك، يمكن تفسير النصوص الإفرادية فقط في ضوء معرفة الرسالة العامة، ومستويات صراحتها، وفئات العلوم والمنهجيات والقواعد المطبَّقة على النصوص الدينية، وعلم النحو والمعنى وعلم الصرف. كما إنه لم يسبق أن اعتُبر الاجتهاد تفسيراً حرّاً للنصوص وميداناً مفتوحاً للتوسع في التحليل من قبل أفراد ليس لديهم إلمام بالعلوم الإسلامية ولا بالمصطلحات والأعراف التي يتعين على المختصين في دراسة النصوص وإجراءاتها اتّباعَها. وهذا يليق بحقول العلوم التطبيقية والقانون

---

(١١) انظر تقديمي في: المصدر نفسه، ص ٣١.

التي تقتضي بطبيعتها الحصول على تدريب مناسب في مجال الإلمام بالنصوص وإتقان فهمها والقواعد التفسيرية التي تُطبَّق عليها[١٢]. يتعين التشديد مرة أخرى، بعكس الحجة التي نسمعها غالباً هذه الأيام في الدوائر التي يصفها البعض «بالتقدمية»، التي تقول إن «إصلاح الإسلام» سيكون ممكناً فقط عندما يملك كل مسلم (بصرف النظر عن مستوى معرفته بهذه المسألة) الحق في التوصل إلى اجتهاداته الخاصة، على أن تجديد الفكر الإسلامي المعاصر وإصلاحه لا يعني بحال فشل المرء في التقيد بمقتضيات المعرفة والعلم حيال علاقتنا بكلام الله وبالسُّنة وبمخرجات الفقهاء على مرّ التاريخ. هنا، تأخذ النية الحميدة «بإضفاء صبغة ديمقراطية» على الفكر الإسلامي منحى خطراً نحو مساواة تبطل الشروط الأساسية الملازمة للفهم الفقهي للنص وتطوير تفسيراته المحتملة. وفي ميدان الفقه، يمكن أن يرقى هذا الموقف إلى حدّ الأمل ببروز قضاة ومحامين مخلصين لروحية النصوص الفقهية بطريقة سحرية من دون الحاجة إلى تلقّي أي تدريب على هذا الموضوع (أو لأنهم لم يتلقّوا مثل هذا التدريب). كما إنه يرقى إلى حد التصريح ـ الأشد خطراً ـ بأن مثل هذا التعاطي المباشر والحرّ وغير المتخصص مع النصوص الدينية يضمن بروز قراءات أكثر «انفتاحاً» وأكثر «تقدمية»، وأكثر «حداثة» بالضرورة للقرآن والسنّة. خليق بنا أن نقتنع، بسبب الأعمال العنيفة والمتطرّفة التي ارتُكبت باسم الإسلام في السنين الأخيرة، وبعامة باسم القراءات السطحية لآيات قرآنية معيّنة، أن ذلك أبعد ما يكون عن اليقين.

بناء على ما تقدم، يتعين أن يكون الاجتهاد متلازماً مع الشروط الدقيقة للغاية التي صرّح بها الفقهاء في غير مرّة. وقصة معاذ بن جبل، وهو الصحابي الذي أوفده النبي إلى اليمن لتولّي القضاء فيها، مليئة بهذه التعاليم، وتحدد إطار العمل الذي يجب علينا تبنّيه عند مناقشة موضوع الاجتهاد والإصلاح. عندما همّ معاذ بن جبل بالرحيل لأداء مهمته، سأله النبيّ: «بما تحكم يا معاذ؟ قال: بكتاب الله. قال: فإن لم تجد؟ قال: بسنّة رسول الله. قال: فإن لم تجد؟ قال: أجتهد رأي ولا آلو»[١٣]. فقال الرسول: «الحمد لله الذي وفّق

(١٢) الغاية من هذا الكتاب هي إثبات أن الاجتهاد ليس محصوراً بذلك البعد برغم ذلك. وبعبارة أخرى، على الرغم من أنه يتعين الاعتراف بالخبرة السياقية اللازمة واحترامها، من الملحّ أيضاً إعادة تقييم أهمية الخبرة في معرفة البيئة والعلوم السريرية والإنسانية والاجتماعية.

(١٣) إن الفعل أجتهدُ مستقّ من الجذر نفسه (جهَدَ، إجتهدَ) مثل «الاجتهاد».

رسول رسول الله لما يرضي رسول الله»[١٤]. يشير السؤالان الأولان والإجابتان المناظرتان مباشرة إلى النصوص المرجعية وإلى تفسيرها: يصرّح معاذ بن جبل الذي وصفه النبي بأنه أحد أكفأ الصحابة في الأخلاقيات الإسلامية[١٥]، بأنه سيبحث عن الحلول في القرآن أولاً، ثم في السنّة التي يتعين عليه بالتالي الإلمام بها بشكل كامل. كما إن السؤال الثالث مثير للاهتمام، على الخصوص، لأنه ينصّ على أن معاذ سيواجه لا محالة أوضاعاً في بيئة اليمن الجديدة لا يرد فيها شيء لا في القرآن ولا في السنّة. وهذا السؤال لوحده يظهر مبدأين رئيسين، **أولهما**، أنه لا يمكن العثور على كل الإجابات في القرآن والسنّة. قال الله: **﴿ونزّلنا عليكَ الكتب تبياناً لكلِّ شيء﴾**، وقال أيضاً **﴿ما فرّطنا في الكتاب من شيء﴾**، لكنّ هاتين الآيتين تشيران إلى المبادئ العامة، والقواعد الضرورية والثابتة، في حين أن التطبيق العملي لما يجب إمعان النظر فيه ـ عبر إعمال الفكر ـ يعتمد على الظروف والأوضاع[١٦]. والمبدأ **الثاني**، على صلة مباشرة بهذه الأوضاع، ذلك أن اليمن ـ على الرغم من أن ذلك البلد لا يبعد سوى بضع مئات من الكيلومترات عن المدينة المنورة وفي زمن النبي ـ يشكل، أصلاً، مجموعة مختلفة من العناصر الجغرافية والثقافية والفقهية، وهو ما يوجب على الفقيه التأمل وبذل جهد استقرائي والتوصل إلى اجتهاد منطقي للبقاء متمسكاً بالقواعد الإسلامية. وإجابة معاذ الأخيرة لم تكن أقل دلالة على علمه بهذا الخصوص بما تشير مباشرة إلى فكره التحليلي الخاص الذي سيجد أن النصوص ربما تسكت عن الإجابة عن مسائل معيّنة وأنه سيواجه سياقاً جديداً. في مثل هذا الوضع، إن مجرد محاكاة ما فعله الرسول وتقليده بشكل أعمى في إجاباته أو في التطبيق العملي للقواعد أمر مستحيل: ففي حين يتعين على المرء التقيد بالمبادئ الضرورية والثابتة (الأصول)، يتعين بالمثل أخذ كل من السياق والثقافة ومصلحة المجتمع المعني بالاعتبار. وبالتالي، أظهر لنا معاذ في القرن السابع للميلاد، وبحضور النبي، أن التزام القلب والعقل يتطلب مرونةً وإبداعية من فكر إنساني يمدّه المعنى العميق للنصوص ويلهمه، ووضعَ هذه النصوص باستمرار في مواجهة التعقيد المستمر للسياقات. وهو حاز على

(١٤) رواه أبو داوود وأحمد والترمذي والدارمي.

(١٥) قال رسول الله (ﷺ)، «وأعلمهم بالحلال والحرام معاذ بن جبل» (رواه الترمذي وابن ماجه وأحمد).

(١٦) **القرآن الكريم**: «سورة النحل،» الآية ٨٩، و«سورة الأنعام،» الآية ٣٨.

ثناء قويّ من النبي عندما قال له: «الحمد لله الذي وفّق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله».

تقودنا هذه التأملات كافة في الإصلاح، إلى الاستنتاج بأن يوجد في الشريعة الإسلامية بالطبع إشارة محورية إلى الحاجة لتجديد قراءتنا وفهمنا ولإحيائهما، وبالتالي إصلاحهما. وركّزت النقاشات في الأغلب ـ وعلى نحو مشروع ـ على التحديد الواضح للقدرات والقيود اللازمة لممارسة التجديد والاجتهاد. فعندما ندرس تاريخ الفقه والأخلاقيات الإسلامية، يتضح أن المدافعين عن التفسيرات المختلفة انخرطوا في بعض الأحيان في نقاشات ساخنة وعالية التخصص في الأغلب ومتضاربة. وفي حين اشترط بعض الفقهاء ممارسة الاجتهاد باعتباره أحد شروط الإيمان، أراد آخرون منعه مخافة الإفراط فيه، أو بسبب إعجابهم الشديد بأعمال الفقهاء العظام الأُول الذين أسسوا المذاهب الفقهية. حتى إن فقهاء آخرين وصلوا إلى حدّ إنكار مشروعية الاجتهاد باسم قراءة حرفية جامدة. لكن يبقى، على الرغم من ذلك، أن رأي الأغلبية السائد في جماهير كل من الفقهاء المسلمين (سواء أكانوا من السنّة أم من الشيعة) والمجتمعات الإسلامية هو أنه لا غنى عن بذل جهد في إعادة القراءة (التجديد) ولا عن أداة التفسير التحليلي للنصوص في مواجهة التحديات المعاصرة. وسواء اختار المرء الالتزام بمدرسة فقهية (مذهب فقهي) أم لا، وبصرف النظر عن الاتجاه الفكري الذي يتّبعه، يبدو واضحاً أن التحديات الجديدة تقتضي إجابات جديدة. ويتعين على فقهاء المسلمين، بالتأكيد العودة إلى امتلاك الأدوات الفكرية والفقهية اللازمة لذلك التجديد وذلك الإصلاح الضروري الذي يبرز كأحد مقتضيات الإيمان منذ أن ظهرت الرسالة.

الفصل الثاني

ما هو الإصلاح الذي نريد؟

إن التأملات السابقة في مشروعية استخدام مفهوم «الإصلاح» انطلاقاً من مجموعة الأفكار والمبادئ الإسلامية نفسها ـ فضلاً عن دراسة مستلزماته المنهجية وشروطه وحدوده المحتملة ـ أمر مهم بقدر ما يرغمنا على الغوص في دنيا المعاني الإسلامية وعلى التكيّف معها، وعلى حيازة فهم أفضل للأدوات الفقهية التي نستخدمها في مواجهة تطور الزمن وتنوّع البيئات. وهذا هو الهدف بالتأكيد: المحافظة على المعاني التي توافرها النصوص الدينية، واتّباع الشريعة من خلال الأوضاع المتغيرة للزمان والمكان الذي يكتنف مصير البشرية.

إن المصطلحات الفقهية التي ترقى إلى قرون عدة دليل على الجهود المضنية التي بذلها الفقهاء والمفكرون المسلمون في معرض سعيهم لإعادة قراءة مصادرهم، وتقديم إجابات مناسبة وجريئة أحياناً، والتفكير بأساليب منهجية للالتزام المنشود، والدعوة إلى تحقيق الانسجام وتطبيق الاجتهاد. وكان للعلماء الذين أنعم الله عليهم بروحية عميقة وقدرات عقلية استثنائية وعبقرية قانونية نادرة، وشجاعة لا تُقهر، فضلٌ في إنهاض الفكر الديني والفقهي، ثم إحيائه وتجديده: يتعين علينا أن نعترف بمخرجاتهم وندرسها ونأخذها بالاعتبار عندما نطرح أسئلتنا المعاصرة، وكذلك التجارب التاريخية المتنوعة التي نجدها في أعمالهم. وإهمال مثل هذا العمل الضروري لا ينمّ عن عدم احترام وحسب، بل ويعتبر ضرباً من الجنون الآثم، وهذا هو الأهم، لأنه يفصل المسلمين عن تراثهم بحجة الحاجة إلى «السير بهم إلى الأمام» نحو «الحداثة»... باسم تقدم خادع مفصول عن جذوره. فإذا كانت الحداثة والتقدم في أي عصر تعني «الانفصال عن التقاليد»، فهذه الحداثة ربما تكون

تعبيراً لطيفاً عن حالة وجودية لا معالم لها ولا تاريخ ولا مبادئ ولا رؤية. إنها حداثة تفرح بوضعها من دون أن تعرف حقيقة ما يعنيه ذلك الوضع. وهذا هو الجنون والانسلاخ بعينه.

إن التصالح مع الماضي هو الطريق المثلى للتوصل إلى سبل جديدة تقودنا إلى المستقبل. وقرأت على مدى سنين، في سياق انكبابي على دراسة القانون والفقه، وحلّلت المصادر المرجعية التي تتحدث عن أصول الفقه وتطبيقاته الملموسة والعملية في الفترات التاريخية المختلفة، بهدف التوصل بالطبع إلى إجابات جديدة عن التحديات الجديدة التي يواجهها المسلمون المعاصرون ـ ومن بينهم المسلمون الغربيون[١]. هناك العديد من الحقول التي أجرى فيها علماء مسلمون معاصرون تحقيقات، وهناك العديد من الاقتراحات التي طُرحت، وأصبح إصلاح القراءة والفهم فضلاً عن مزاولة الاجتهاد ممارسة مستمرّة. لكن يبدو أننا وصلنا اليوم إلى حدّ معيّن، ولذلك يجب أن نسأل أنفسنا عن غايات الإصلاح لا عن المعنى الذي نضفيه على مفهوم الإصلاح فقط (والذي تقدمت مناقشته في الفصل السابق). وبعبارة أخرى، ما هو الإصلاح الذي نريد؟

أولاً: التمعّن في الفقه

تفيدنا تقاليد العلوم الإسلامية القديمة والغنية بأن الحقل الدراسي الذي كان الأكثر انفتاحاً على المقاربات المتباينة وعلى التجديد في فهم النصوص وتطبيقها هو حقل القانون والفقه. ونتيجة ذلك، أثار هذا الحقل أيضاً نقاشات ونقاط اختلاف كثيرة: إنه الفقه الذي أشار البعض إلى وجوب إغلاق كافة بوابات الاجتهاد فيه بشكل دائم (بدافع الإخلاص للرسالة وللعلماء العظام)، لكن في هذه الناحية من تطبيق الفقه، أجاب فقهاء آخرون بأن طبيعة التعاليم الإسلامية تحظر هذا القرار الذي سيعني في نظرهم الانغلاق على الذات، أو التراجع أو حتى الخيانة. وكما رأينا، هذا الجدال الدائر بين أنصار التطبيق الحرفي وأنصار النزعة التقليدية من جهة، والتقاليد الإصلاحية من جهة أخرى على ارتباط مباشر بتطور الفقه والأعراف، ويرجع إلى زمن الصحابيَّين عبد الله بن عمر وعبد الله بن مسعود اللذَين فتح كل منهما الطريق لمقاربة مختلفة في

(١) نُشرت توليفة هذا العمل الأولي في: Tariq Ramadan, *To Be a European Muslim* (Leicester, UK: Islamic Foundation, 1997).

التعاطي مع النصوص: تبع أهلُ الحديث (وهم الأشخاص الذين يتمسكون بالروايات المنقولة وبالنص) ابن عمر، وأرادوا التمسك بالمعاني الحَرفية للنصوص، في حين تبع أهلُ الرأي ابن مسعود وسعوا لاستنباط المعاني والغايات من النص أو الحديث من دون التقيد بحرفيته.

اتفقت المدارس الإصلاحية كافة (سواء التجديدية أم الإصلاحية) على أنه يتعين على الفقهاء المسلمين التمعن بالفقه ودراسته على ضوء التحديات الجديدة في زمانهم. يوجد بالطبع، كما سبق ذكره، تعاليم ثابتة (ضرورية في مجالي العقيدة والعبادات، فضلاً عن الفرائض الصريحة التي ترتبط بالمعاملات)، لكن تبقى هناك حاجة إلى استنباط قانون وفقه من نوع ما، يأخذ بالاعتبار القضايا الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية والتعقيد المتزايد للعلوم والتقنيات والمجتمعات. كان الاجتهاد يعتبر، على حدّ تعبير محمد إقبال[٢]، الأداة الطبيعية التي أتاحتها التعاليم الفقهية الإسلامية للإحياء والتجديد. وما القرون التي مضت من التطور الفقهي إلّا دليل على تمكّن العديد من الفقهاء من مواجهة تحديات زمانهم بشجاعة وعزيمة يُضرب بها المثل، في حين آثر فقهاء آخرون في أزمنة معيّنة الحماية والانغلاق على الذات والتقليد إما لأنه تملّكهم خوف حقيقي من إمكانية إفساد التعاليم الإسلامية، أو لأنهم كانوا غير قادرين على تقديم إجابات مبتكرة وصحيحة لمعاصريهم.

أدى القرن التاسع عشر مع ما رافقه من استعمار أوروبي وتفسخ بطيء وعميق للامبراطورية العثمانية ببعض الفقهاء إلى دراسة نهضوية ومحاولة استنباط وسائل لها، لا سيما في ميدان الفقه. وأجبرت الحربان العالميتان والعواقب التي خلّفتهما في العالم، وما تلاهما من تحرر من الاستعمار واستقلال البلاد التي كانت ترزح تحته، العلماءَ والمفكرين المسلمين على التفكير بالإصلاح والحاجة إلى قراءة جديدة للنصوص على ضوء التحديات السياسية والعلمية الجديدة. كما إن تواجد المسلمين المهم بشكل متزايد في الغرب، الذين أصبحوا أوروبيين أو أستراليين أو أمريكيين مسلمين بالتدريج، أثار أسئلة جديدة للعلماء والفقهاء في وقتنا الحاضر. ودفعتهم عولمة الاقتصاد والمجتمعات والعلاقات الجديدة بالثقافة العالمية والتقاليد الوطنية والإقليمية

---

(٢) Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (London: Oxford University Press, 1934).

إلى إعادة دراسة المخاطر والتوصل بالتالي إلى إجابات أكثر ملاءمة. وعلى مدى أكثر من مئة عام، عاش عالم القانون والفقه الإسلامي في حال تخبط دائم، زاد من حدّته عدد لا يُحصى من الأعمال والنقاشات، وتخلّلته توترات حادة ومتجددة مستمرة، ونزاع في بعض الأحيان بين المدارس التي أدت إلى الرفض والإقصاء المتبادل. ولا نبالغ إذا قلنا إن العالم الإسلامي ـ منه سائر المجتمعات المسلمة الغربية بالطبع ـ كان مدفوعاً بتشكيك عميق يرتبط بأزمة حقيقية وبمقاربة نقطة تحوّل. هذه الأزمة التي سأتطرّق إليها في سياق هذه الدراسة، متعددة الأبعاد، تتراوح بين أزمة سلطة (من الذي يتكلم وباسم من، ومن هو المتحدث الشرعي؟) وأزمة ملاءمة (هل تتلاءم إجابات الفقه الإسلامي المعاصر مع التحديات المعقدة للأزمنة المعاصرة؟). ويجري التعبير عن هذه التوترات بشكل دائم بطرق متعددة، سواء داخل المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة أم في المجتمعات المسلمة الأمريكية أو الأوروبية أو الأسترالية أو الآسيوية أو الأفريقية. وما من شك في أن أي مراقب للعالم الإسلامي اليوم سيلاحظ حالة أزمة واضطراب مصحوبة بنقاشات جديدة وحادّة ومستعرضة، وهذا هو الأهم. لكن يتواصل المسلمون بطريقة مباشرة أو غير مباشرة في شتى أرجاء العالم ويسمعون ويجيبون (أو يُقصون) بعضهم من خلال تأملات ومناقشات حقيقية وخطيرة ـ على الرغم من أنها أصبحت اليوم مشوشة في الأغلب. تأتي الأسئلة والإجابات من كل مكان، وما عاد المسلمون الغربيون يكتفون بالإنصات إلى «العالم الإسلامي»، ولكنهم الآن يفسرون ويستعلمون ويقترحون وأخيراً ـ بشكل متسلسل ومتوازٍ ـ ينصتون ويطرحون الأسئلة ويوافقون أو يعترضون. هذه الأزمة، والأسئلة التي ترافقها، أزمة حقيقية، لكن يمكن للمرء أن يشعر في الوقت نفسه بحدوث تغيير، وسيكون صعباً للغاية التكهن بكيفية تطور هذه الأزمة وبعواقب ذلك على العالم الإسلامي وعلى سلوك المسلمين في القرن الحادي والعشرين.

توصلتُ على مدى السنين العشرين الماضية في أثناء عملي على دراسة الإسلام المعاصر، وأوضاع المسلمين الغربيين على الخصوص، إلى ترسيم خطوط إطار عمل للتراث الفقهي الإسلامي، وتحديد أدواته واستخدامها في تقديم إجابات خاصة عن أسئلة جديدة. كان ذلك الانكباب على الفقه والاجتهاد منسجماً مع التقليد الإصلاحي الإسلامي الأصيل: شمل قراءة جديدة للنصوص على ضوء السياق الجديد، وعلى تقديم إجابات جديدة وأمينة للمسلمين في وقتنا الحاضر. كان هذا العمل وسيبقى، في نظري، عملاً

ضرورياً. على أنه تبين لي أنه يتعين أن يكون هذا العمل مترافقاً مع أسئلة أساسية عن شكليات القراءة الجديدة والمنهجيات المتبعة في التعاطي مع النصوص وفهم السياق. صحيح أن إنجازات تجديد الفقه لا يمكن إنكارها، لكننا لا نجد بدّاً من التعجّب من أن المسلمين ـ سواء في المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة أم في المجتمعات الغربية ـ لا يزالون يجدون صعوبة في التغلب على الأزمات المتعاقبة التي يمرون فيها، على الرغم من رجوعهم باستمرار إلى الاجتهاد والتجديد والإصلاح على مدى قرن من الزمان، وفي تقديم شيء يتجاوز الإجابات الجزئية، بما في ذلك الإجابات التي تبقى دفاعية باستمرار أو ثمرة وضعيات دفاعية في الأغلب.

يبدو بالفعل أننا وصلنا إلى الحدود القصوى، وأننا في حال ضياع الآن. ويُلقي الوضع الحالي الضوء، على نحو أكثر سطوعاً من أي وقت مضى، على الاختلافات العميقة داخل المدرسة الإصلاحية الكبيرة نفسها التي ترى في الاجتهاد الأداةَ الأساسية، وفي الإصلاح أولويتَه القصوى.

ثانياً: التكيّف أم التحوّل

أقامت المدرسة الإصلاحية الموغلة في القدم (المدرسة التجديدية) رباطاً وثيقاً في ميدان الفقه بين تفسير بعض النصوص وتطبيقها في سياق جديد أو خاص. وبالتالي، عمل السياق كمحفّز ومسهّل لأنه أرغم الفقهاء باستمرار على إعادة النظر بتفسيرهم النصوص على ضوء الأسئلة الجديدة التي أثارها وضع تاريخي معيّن، وعلى التوصل إلى إجابات بقيت متمسكة بالنصوص وملائمة للحقائق التي برزت في زمانهم.

لطالما كان أخذ السياق بالاعتبار أمراً ضرورياً في ممارسة الفقه لأن الفقهاء احتاجوا إلى تقديم إجابات ملموسة عندما واجهوا أوضاعاً اجتماعية أو ثقافية، أو عندما واجهوا تحديات علمية وتقنية جديدة. وراعى الفقه دائماً «الإصلاح التكيّفي»، وهذا أمر يعتبر طبيعياً بنظر المتخصصين بدراسة النصوص، والذين سعوا في مجالي القانون والفقه إلى متابعة التطورات التي شهدتها أزمنتهم. وهذا ما جرت عليه الحال طوال قرون، وإن تخللتها فترات طويلة من الجفول القائم على التقليد هنا أو هناك، لكنّ المبدأ بقي هو نفسه: يجب أخذ التغيرات والتقدم بالاعتبار، ويجب إعادة النظر بالإجابات الفقهية عندما تبرز حاجة إلى ذلك. وهذا ما واظب الإصلاحيون على الدعوة إليه في

أواخر القرن التاسع عشر وطوال القرن العشرين، وكانوا محقين في ذلك: لقد توجب عليهم إيجاد الوسائل اللازمة للتكيّف.

بعد أن واجه العديد من الخبراء القانونيين والفقهاء أسئلة في ميادين الممارسات الثقافية، والعلوم الطبّية، والاكتشافات العلمية، والتكنولوجيات الحديثة، سعوا باستمرار إلى تقديم إجابات، معتمدين في بعض الأحيان على قراءة تحليلية أكثر ملاءمة للنصوص (الاجتهاد)، وأصدروا الفتاوى التي تلازمت مع تعليلات معيّنة فسّرت خياراتهم أو قراراتهم. وتشير المؤلفات الفقهية المعاصرة بشكل متكرر إلى المصلحة أو إلى الحاجة أو الضرورة في شرح كيفية مواجهة التحديدات الجديدة في زماننا. والهدف هو التكيّف مع الحقائق الجديدة للعالم مع الأخذ بالاعتبار المصلحة العامة وضرورات الزمن ومستلزماته. وتجعل هذه الاعتبارات إيجاد الرخص، وإصدار أحكام فقهية خاصة في سياق معيّن أو محصورة أو هامشية أمراً ممكناً، أو اقتراح وجوب تعليق تطبيق بعض القواعد الخاصة لفترة موقتة. والمخرجات الفقهية المعاصرة على الصعيد العالمي في الدول ذات الأغلبية المسلمة في ميادين الاقتصاد أو الاتصالات العالمية على سبيل المثال مدفوعة ومدعومة بالكامل بهذه المنهجية التكيّفية: أضحت عوالم الاقتصاد والاتصالات معقدة للغاية، ولذلك يجري صياغة الأحكام الفقهية بحيث تكون متكيفة مع الحقائق الجديدة مع صون أسس المبادئ الإسلامية. وبالمثل، يعتمد فقه الأقلّيات الذي لا يزال بعض العلماء[٣] يصوغه وينتجه في السنين العشر الأخيرة للردّ على حاجات المسلمين الذين يعيشون في «وضع أقلية»، لا سيما في الغرب، على المقاربة ذاتها كونه يشتمل على استنباط الأحكام الفقهية بناء على الأوضاع الخاصة للمسلمين في السياقات الغربية، ويأخذ بالاعتبار مصلحة المجتمع المسلم وحاجته، فضلاً عن الضرورات التي يواجهها المؤمنون (كما في القوانين، والضرائب، والتأمين، والمصارف، والزواج، والجيش والطعام وما إلى ذلك).

يمكّن هذا الجهد اليوم ملايين المسلمين المنتشرين في أقطار العالم، منهم المسلمون الذين يشكلون أقليات دينية في مجتمعاتهم، من البقاء

---

(٣) أبرزهم الشيخ يوسف القرضاوي في كتابه: في **فقه الأقليات المسلمة** (بيروت: دار الشروق، ٢٠٠١)، وأعمال الشيخ طه جابر العلواني، منها كتابه: **اجتهاد** (هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٣). ولا يزال المجمع الفقهي في الولايات المتحدة والمجلس الأوروبي للفتوى والبحوث يعملان منذ سنين على تقديم مثل هذه الإجابات بحسب تلك المنهجية.

متمسكين بدينهم بقدر الإمكان. لكن لا تزال الحاجة ملحة للغاية إلى التمعّن في عواقب تلك المنهجية وحدودها اليوم(٤). وكانت تلك الطريقة الوسيلة المثلى طوال قرون، وبقيت كذلك، لتطوير الفكر الفقهي الإسلامي. لكن أصبحت ميادين العلوم الإنسانية والتجريبية والدقيقة اليوم معقدة جداً، وتطورت حيازة المعرفة ووصلت إلى مستوى غير مسبوق في القرن الماضي إلى حدّ باتت إعادة النظر بطبيعة العلاقة التي أقامها الفقهاء بين مصادر النصوص الدينية من ناحية والسياقات العلمية من ناحية أخرى حاجة ملحّة.

نتيجة العولمة والتغير السريع الذي تشهده ميادين المعرفة، أصبحت الفتاوى متلازمة الآن مع أسئلة مرتبطة بقابلية فرائض الإسلام للتطبيق في هذا العصر الجديد. فالعالم يتقدم والفقهاء متأخرون دائماً خلف ذلك التقدم المتسارع باستمرار والذي يبدو أنه يفوتهم. ولذلك فإن الإصلاحات الفقهية التي يدعون إليها أصبحت بالضرورة إصلاحات التكيّف مع النظام الجديد للعالم والمعرفة. إنهم يبذلون قصارى جهدهم لئلا يبتعدوا عن الواقع، ولمواكبة الحقائق الجديدة. في الواقع، كانت النزعة الإصلاحية الإسلامية في القرن العشرين مدفوعة بطبيعتها بذلك المطلب وبدينامية التجدد والتكيّف.

لا يوجد شيء يمكن أن يقال في الاعتراض على مقاربة سليمة إذا لم يدرك المرءُ اليوم الحدود الواضحة التي بلغتها تلك المقاربة وافتراضاتها المنهجية. إن الحاجة ماسة إلى قراءة جديدة للنصوص عند مواجهة حقائق إنسانية متحولة، وستبقى السبيل الوحيد لإنتاج أخلاقيات دينية تواجه تحديات التاريخ الإنساني. ومع ذلك، ينطوي «الإصلاح التكيّفي» على مسألة حرجة بالنسبة إلى ضمير المؤمن المعاصر، وإلى «تكييف» نظام العالم والعلوم، وهي تعبّر بوضوح عن موقف ثنائي الأبعاد من الواقع. فمن ناحية، يقرّ المرء بأن العالم آخذ في التغيّر ويوافق على التغيّر معه، لكن ما يتم الإفصاح عنه بصراحة من ناحية أخرى هو أن المرء «يتكيّف» مع الواقع الجديد للعالم كما لو أن ذلك قدر محتوم. ولذلك فإن ما يهمّ هو حماية المرء للأخلاقيات في

(٤) انظر مقدمتي للطبعة الفرنسية للمجلد الأول من **فتاوى** الصادرة عن المجلس الأوروبي للفتوى والبحث: *Recueil de Fatwas: Avis Juridiques Concernant les Musulmans d'Europe* (Lyons: Editions Tawhîd, 2001).

ومع التنويه بالمساهمة الإيجابية لهذه المقاربة بوصفها خطوة أولى في تقديم إجابات تركز على السياق، أثرتُ مسألة تطورها وحدودها.

مواجهة تطور يقرّ به من دون الوصول إلى حدّ البحث في طبيعة ذلك التطور. وهذا الموقف الأولي ـ أعني الاعتراف بالتطور ـ والإيجابي متلازم مع وضعية «دفاعية»: يتكيّف المرء مع النظام العالمي بإيجاد مناطق محمية يمكن حماية الأخلاق الإسلامية إلى حدّ ما فيها. والمخرجات الفكرية للمسلمين في علم الاقتصاد هي الأبرز في هذا الخصوص: يشتري المرء أسهماً وفقاً لمقتضيات النظام الرأسمالي، ثم يكيّف العملية باستحداث تقنيات مصرفية أو مالية تحمي الشركات أو الأفراد المسلمين، وبجعل بعض التعاملات المالية أكثر «إسلامية». وفي هذه الأثناء، يبدو أننا في غفلة من أن مثل هذه الإصلاحات، التي تتكيّف مع النظام الحالي، تفشل بالتشكيك في جوهر هذا النظام، وغاياته، والأهم من ذلك كله أنها لا تشكك بعواقبه. والعكس صحيح لأن التكيّف مع هذا النظام يرقى إلى حدّ تأييد واقعه، أو هيمنته، أو الأمرين معاً. وبعبارة أخرى، تؤكد «المناطق المحمية» للتعاملات المالية الإسلامية التي تتم في صميم النظام الرأسمالي على هيمنة ذلك النظام في هذه اللحظة بالذات، في حين يجد المرء في داخله وسائل مستنبَطة لحماية الأخلاقيات الإسلامية. إن التكيّف لا يعني ـ أو لا يعني بالضرورة ـ التشكيك أو الانتقاد أو التحدي. وهذه هي الحدود والتناقضات المتأصلة في الإصلاح التكيّفي الذي رعى النزعة الإصلاحية الإسلامية المعاصرة طوال العقود الماضية، وتعقيد المعرفة المتزايد بوتيرة سريعة هو الذي أظهر هذه المعضلة للمتمسكين بالدين. فهل يجب علينا الرجوع إلى أخلاقيات من أجل التكيّف مع مقتضيات عالم متغير وحسب، أم أنه يجب علينا الرجوع بمزيد من التعمّق إلى أخلاقيات شرط تغيير العالم.. لأن تلك الأخلاقيات تشكك بعدالته نفسها؟

إذا أجاب المرء عن الجزء الثاني من السؤال بالإيجاب، تتغير تماماً طبيعة الإصلاح. صحيح أن «الإصلاح التكيّفي» مطلب أساسي بالتأكيد، لكن أفقه محدود: إنه يعني مراقبة العالم، وملاحظة التغيرات التي تحدث فيه ثم الرجوع إلى النصوص لاقتراح قراءات أو رخص أو إعفاءات جديدة في تطبيقها. ومن ناحية أخرى، يتطلب «الإصلاح التحوّلي» مزيداً من البراعة من حيث إنه يضيف خطوة إضافية وشرطاً، إلى العملية بأكملها. إنه يهدف إلى تغيير نظام الأشياء باسم الأخلاقيات التي يرمي إلى التمسك بها، وبعبارة أخرى، إنه يضيف خطوة أخرى في الانتقال من النصوص إلى السياق ثم إلى العمل بناء على هذا السياق وتحسينه، من غير أن يقبل على الإطلاق بنواحي القصور فيه وبمظالمه بوصفها مسائل محتمة (يتعين على المرء التكيّف معها ببساطة).

وتقتضي هذه الخطوة الإضافية تحقيق شرط أساسي: إنها تقتضي حيازة معرفة عميقة بالسياق، وإتقاناً تاماً لنواحي المعرفة، بما في ذلك العلوم الإنسانية والعلوم الدقيقة، والتي يمكن أن تتيح لوحدها التأثير في العالم ونظامه بشكل مناسب. وبالتالي، تُظهر الخطوة الإضافية، على امتداد العملية، شرطاً محورياً في بداية العملية وهو أن إصلاحاً يرمي إلى تغيير العالم ـ فضلاً عن تقديم قراءة جديدة للنصوص ـ لا يمكن أن يتّكل على الخبرة في النصوص، ولكنه يتطلب تكاملاً شاملاً ومتساوياً لكافة المعارف الإنسانية المتاحة.

وبناء على ما تقدم، لم تعد المسألة تتعلق بالإذعان لتعقيد العالم والتوقف عن إنتاج أخلاقيات للمناسبة على أمل حماية المؤمنين بأفضل ما يمكننا من الحقائق المنافية للأخلاق في النظام العالمي الحالي: الشيء الذي يتعين علينا فعله الآن هو امتلاك معرفة أفضل بالعالم وبتاريخه وعلومه لتزويد أنفسنا بالوسائل اللازمة للتأثير فيه. وهذا يتطلب، كما سنرى، إعادة المعرفة بالكون والمجتمعات إلى مكانها المناسب في ما يتعلق بالنصوص باعتبارها مرجعاً للأخلاقيات وتطبيقها. ولذلك، يشمل الإصلاح التحوّلي تحليل ممارسة الفقه، وكذلك تحليل مصادره وأسسه (أصول الفقه). بعد أكثر من قرن من الدعوة إلى الاجتهاد والتجديد والإصلاح، يبدو أننا وصلنا إلى الحدود القصوى لهذه المطالب: قراءة متجددة للمصادر النصية أثمرت إحياء الفكر الإسلامي، وفتحت آفاقاً جديدة مكّنت المسلمين من مواكبة زمانهم على نحو أفضل، لكن الواضح أن المسلمين يفتقرون اليوم إلى الوسائل الكفيلة بصياغة آفاق جديدة للمستقبل وبالتحول إلى قوة نشطة في إصلاح العالم الذي نعيش فيه. ومع كون التجديد المعاصر يبحث عن حلول للمسائل المطروحة، ويتابعها، ويجيب عنها، ويتكيّف معها، لكنه يفشل في توقع المستقبل وترقبه، ولذلك فهو لا يملك الغاية ولا الوسيلة لتحويل الواقع.

ثالثاً: الإصلاح الجذري

بناء على ما سبق، لا أتحدث عن إصلاح مماثل. صحيح أن الاتجاهات الإصلاحية المعاصرة تستخدم المفاهيم نفسها (الاجتهاد والتجديد والإصلاح. . . إلخ)، لكنّ أهدافها مختلفة للغاية، والاختلافات السائدة بين هذه الاتجاهات مهمة في بعض الأحيان في قضايا ثلاث على الأقل، وعلى مستويات ثلاثة مختلفة.

ما يعنينا في البداية هو تحديد منزلة الأخلاق في حياة المجتمعات والأفراد. وهذا السؤال يسري بالطبع على سائر الأديان والأيديولوجيات، وعلى كل فرد، سواء أكان مؤمناً أم لا أدرياً أم ملحداً: هل إن أخلاقنا لا تزيد على كونها مجموعة مبادئ نحميها من العالم (في المجال الخاص جداً، إذا لم يكن الهامشي، لوجودنا)، أم أنها مراجع نحاول من خلالها أن نعيش حياتنا الخاصة والعامة بانسجام؟ يتعيّن في هذا الصدد التأكيد على أن العلمانية لا تعني أبداً إخراج المرجع الأخلاقي من المجال العام، وإنما التمييز بين المجالات المختلفة للسلطة، تعني معارضة الفرض التعسفي للأعراف الأخلاقية والسلوكية (والدين بوجه أعمّ)، من الأعلى وعلى الجميع، لكنها لا تقتضي زوال الأخلاق الجماعية التي قام أفراد المجتمع بتطويرها ونشرها. إن إزالة الأخلاق من المجال العام سيرقى إلى تبنّي النظرية السياسية الميكيافلية الأشد سواداً، والتي تنصّ على أن بعض نواحي الممارسة السياسية والعامة يمكن أن تظل خارج مجال الأخلاق. بالنسبة إلى الإصلاحيين المسلمين فضلاً عن أي عامل في المجتمعات المعاصرة، يثار السؤال بكل ما تمثله بساطته من قوة: ما هي الغاية من الأخلاق؟ وما هي الطرق وما هي الميادين التي يجب الرجوع إلى الأخلاق فيها؟

على الرغم من أن الفقهاء المسلمين يتحدثون من الناحية النظرية عن الطابع الشمولي والعالمي للأوامر الأخلاقية في الإسلام، لزم الفكر الذي أنتجه فقهاء «الإصلاح التكيّفي» وتطبيقاته «جانب الدفاع» في الحقيقة، ساعياً إلى حماية النفس، وموجداً نواحي «محلَّلة» ضمن النظام الذي لا يمكن وصفه بأنه أخلاقي، ولاجئاً إلى الترخيص والإعفاء لتبرير قابليته للتطبيق في الأزمنة الحديثة. وبشكل طبيعي، يفرض نظام العالم نفسه على تلك المقاربة الإصلاحية، لكنّ هذه المقاربة لا تفرض الكثير في الواقع على نظام العالم. ولذلك نجد أن المطلب الأخلاقي عالق داخل التطور الفقهي لوحده (بشكلياته ودقائقه)، ومختزل على شكل صياغة للفقه، وفتاوى خجولة ومتحفظة وهامشية غالباً. ويبدو أن إلهام المطلب الأخلاقي، المدفوع بالإيمان، والذي يشكك بنظام العالم وممارسات الإنسان باسم احترام الطبيعة واحترام الناس، وباسم العدالة والانسجام، قد فقد طاقته أو أنه اختفى ببساطة من نزعة إصلاحية تتمسك بالتكيّف وتنتهي في النهاية إلى الاعتراف بالحقائق التي تشير إلى إبطال أهلية هذه النزعة نفسها.

نقطة الاختلاف الثانية جوهرية، سواء على صعيد افتراضاتها أم عواقبها. فبناء على ما تقدم، تكشف حدود التطوير المعاصر للفقه التي وصفتُها للتو عن مشكلة حقيقية ـ عائق موضوعي ـ في تجديد الفكر الإسلامي المعاصر. وفي زمن أصبحت العلوم والتقنيات العلمية معقدة على نحو متزايد، يصاب المرء بالذهول بسبب الفشل الطبيعي للفقهاء، علماء النصوص، في حيازة المعرفة الكاملة واتقان العلوم المعنية بالبشرية والمجتمعات والكون. من الواضح أن هذا الفشل هو الذي يدفع الفقهاء إلى تبنّي موقف دفاعي انفعالي وإلى الحماية التي تعتبر في النهاية مفهومة بظل الظروف. لكنّ الواضح أيضاً أن المطالبة بأخلاقيات أفضل تطبيقاً وأكثر فاعلية ـ في ما يختص بالطبيعة والإنسانية مثلاً ـ تقتضي إتقاناً أكمل لنواحي المعرفة وبيئة الإنسان في المجتمعات المعاصرة. إن ترك مسؤولية تطوير الفقه والأخلاق في أيدي فقهاء النصوص لوحدهم لا يعتبر تناقضاً وحسب، بل ويستوجب بالضرورة ظهور قصور وتباينات لا يمكن للتعقيد المتزايد للخبرات العلمية والعملية أن يفشل في تسليط الضوء عليها كما هي الحال اليوم. وأصبحت هذه الملاحظة واضحة الآن إلى حدّ أنها تستلزم بالاستقراء عدم وجوب تشكيكنا في ممارسة الفقه وحسب، بل وفي طبيعة أسسه وتصنيف مصادره أيضاً.

كما أشرنا سابقاً، يتعين إثارة الأسئلة على مستوى أصول الفقه: هل كانت التقاليد الكلاسيكية محقة عندما حصرت المصادرَ الفقهية بالنصوص فقط (وبطرق تفسيرها)، أم أنه يجب علينا أن نشكك بهذا القيد في أيامنا هذه لأنه يجعلنا نصل إلى حدود لم تعد تنتج أكثر من انسجام أخلاقي شكلي أو هامشي؟ وهل يجب علينا دراسة العالم والطبيعة والإنسان والعلوم الدقيقة كمصادر فقهية أم لا ينبغي لنا ذلك؟ هذه مسألة جوهرية لأن إصلاحاً يريد على الفور أن يظلّ متمسكاً بقيمه، ويتكيّف مع العالم وحتى يغيّره، لا يمكن أن يكون فاعلاً ما لم يجمع بين كافة تلك الميادين عند مصدر تأملاته. وسيرقى هذا إلى حدّ القول إن النصوص ليست المصادر الوحيدة للفقه، ويجب علينا التشكيك بهذا المعتقد الذي يعتبر خطأً بأنه من المسلمات. وهذا ما سنتطرّق إليه في القسم الثالث من هذا الكتاب.

نقطة الاختلاف الأخيرة، كما يمكن الاستنتاج بسهولة، هي النتيجة المباشرة للنقطتين الأُوليين: إن التفكير بمنزلة الأخلاق والتشكيك بمصادر تطويرها على صلة لا محالة بكيفية تحديد السلطة على إنتاج وتطبيق الفقه

والأخلاق السارية. إذا كان المراد من هذه السلطة أن تكون مصدر الإلهام في كافة نواحي السلوك الإنساني، وإذا كانت المعرفة بالبيئة وبالعلوم أمراً لا غنى عنه، سيكون حصر المسؤولية عن الالتزام بالتعاليم وبالأخلاق الإسلامية والسلطة فيها بالمتخصصين في النصوص أمراً مستحيلاً. ويتعين دمج النساء والرجال الذين درسوا العلوم التجريبية والإنسانية والمتنبهين لمسألة الأخلاق لدى قيامهم بوظائفهم في النقاشات الدائرة حول صياغة المبادئ الأخلاقية وتطبيقها في العالم المعاصر. إن المسألة التي بين أيدينا لا تتعلق بالتعامل مع مقتضيات العقيدة بالطبع، ولا بأسس الأوامر المرتبطة بممارسة الشعائر بشكل مباشر (الأصول والعبادات)، وإنما بالتطبيق الأوسع للأخلاق الإسلامية في ميادين التصرفات الإنسانية. وفي هذا الصدد، هناك حاجة ملحة إلى توسيع دائرة الخبرات ومشاركة علماء الواقع وعدم حصر تلك المشاركة بعلماء النصوص في صياغة الأحكام والمراحل واستراتيجيات العمل استناداً إلى مقتضيات وطرق التمسك بالأخلاق والانسجام في الأزمنة الحديثة (بأخذ خصوصيات كل مجتمع بالاعتبار). إن مسألة السلطة مسألة مركزية وسنتطرق إليها بمزيد من التفصيل في القسم الثالث من هذا الكتاب.

ما من شك في أنه يوجد شيء «جذري» في الإصلاح الذي أدعو إليه. إن فكرة العودة إلى بُعد «التحوّل» بدلاً من الاكتفاء «بالتكيّف» مع مقتضيات العالم المعاصر تُبرز وضعية فكرية وأخلاقية تتميز بالوضوح وكثرة المطالب. يوجد في الغرب أشخاص عديدون، من المسلمين وغير المسلمين على حدّ سواء، يتوقعون من المسلمين التكيّف مع العالم المعاصر، ومع الحداثة والتحديث، وما بعد الحداثة، والتقدم، والديمقراطية، والعلوم. وإلى جانب حقيقة أن تلك المناشدات العامة والسخية تمزج بين مجالات ذات طبائع مختلفة تماماً (أيديولوجيا وعلوم ونماذج سياسية)، يبدو في الأغلب أن ما يُتوقع من العالم الإسلامي بعامة، ومن المسلمين بخاصة، هو التكيّف، واللحاق بالمجتمعات المتقدمة ومكاملة إنجازاتهم. وهذا يعني من الناحية الفعلية تطوير وعي كافٍ ونقاشات نقدية حيال أنفسنا (علاقتنا بالمصادر النصية وتفسيراتها. . . إلخ) لنتمكن من التحديث من خلال النقد الذاتي (أو بعبارة أدق، الوصول إلى حداثة خالية من النقد). وفي حين أن الجزء الأول من العبارة يستحق الثناء (رعاية للوعي الناقد والانتقاد الذاتي)، فإن الجزء الثاني أبعد ما يكون عن ذلك من حيث افتراضاته وعواقبه. ذلك أنه يُتوقع من

الإسلام ومن المسلمين التكيف وعدم المساهمة أو اقتراح إجاباتهم الخاصة. كما إن «انتقاد الحداثة» العميق والبنّاء، أو انتقاد «مرحلة ما بعد الحداثة» لا يبدو أنه ضمن أفق المسلمين وسيُنظَر إليه على الأكثر باعتباره يُظهر رغبتهم في إيجاد مسوغات لرفضها، أو يظهر ببساطة محاولتهم «أسلمتها». وجمع بعض المفكرين المسلمين هذه المسلمات وواظب على محاولة إظهار مدى «تقدمها» عبر «التكيف» باستمرار، الذي يرقى في النهاية إلى «التقليد الفكري» واسع النطاق وفقاً لمفردات الجدال، كما صرّح بها العديد من النخب الغربية. ولذلك فهم يخلطون بين النقد الذاتي الضروري وإذعان الفكر لأوامر النظام السائد.

يوجد بين الانغلاق على الذات الذي لجأ إليه بعض الفقهاء (بفتاوى تجيز التكيف بدافع الضرورة وتؤكد بالتالي النظام القائم) وتذويب الذات الذي عمد إليه بعض المفكرين (من خلال مقاربة النقد الذاتي التي تصل في بعض الأحيان إلى حدّ إنكار المرء لذاته وقدرته على اقتراح البدائل)، توجد طريق أخرى تكسر تقليداً أضحى شديد الصلابة بدافع الخوف إلى حدّ أنه أصبح متحجراً وينتقد الاستسلام التام المدفوع بالخوف نفسه غالباً والافتقار إلى الثقة بالنفس أيضاً. إن المسلمين بحاجة إلى توازن جديد وأكثر انسجاماً، فضلاً عن طاقة جديدة أكثر تحفيزاً لتمكينهم من المساهمة واقتراح إجاباتهم الخاصة في عالم اليوم وعالم الغد.

في ختام هذه التأملات التمهيدية، بات واضحاً الآن أن الإصلاح الذي نرمي إليه يشكك بالجغرافيا المتأصلة لأصول الفقه الإسلامي، بالإضافة إلى تطبيقات التجديد المعاصر والإصلاح ـ التي تعود بنتائج عكسية أحياناً. إنه مناشدة لإعادة النظر بالمصادر من خلال التوفيق الضروري بينها وبين العالم، وتطورها وحيازة المعرفة الإنسانية. ولذلك، فإن التوفيق بين الضمير والعلم شرط أساسي. لكن هل يقتضي ذلك أن ينتج الإصلاحُ تفسيراتٍ وقراءات متسقة؟ وهل سيكون ذلك تحديثاً وحداثة عمياء؟ هذه نتيجة أبعد ما تكون عن اليقين، وربما يختار بعض الفقهاء والمفكرين «التقليد» أو «بعض التقاليد» كانتقادات بارعة ـ ومقاومات تنبع من فكر ناضج ـ تعارض مغالاة نزعة ما بعد الحداثة التي يُنظر إليها على أنها من دون جذور وروح. وسيكون هذا التنوع نفسه في المقاربات حاضراً بنظام الأخلاق السياسية مع اختلافات أوسع نطاقاً من تلك التي في العالم المسيحي، بين اللاهوتيين المتحررين الذين

ينشطون على مستوى جماهير الناس في بعض الدول بأمريكا اللاتينية وبين الديمقراطيات المسيحية المشاركة في المعترك السياسي في المجتمعات الغربية. إن إمعان النظر في الأخلاق وتطبيقها لا يعني أن المرء أحاط، في نهاية المطاف، وحدد إطار العمل الأيديولوجي والانتماءات السياسية، والتطلعات الاقتصادية لأنصار هذه النزعة. وسيكون الاستنتاج ذاته صحيحاً بالتأكيد في العالم الإسلامي. ستكون هناك مجالات للنقاش، وسيكون هناك اختلافات بالرأي ـ وستكون واضحة لأول مرّة في المعسكر الإصلاحي ـ لكن يجب على ضمير المسلم المعاصر أن يحوّل فوضى هذه الأفكار المتقاربة أو المتباعدة إلى طاقة جدال وتجديد وإبداعية توجد الإخلاص، فضلاً عن انسجام رصين في قلب عصرنا الحديث وتحدياته.

القسم الثاني

المقاربات الكلاسيكية لأصول الفقه

كما ذكرت في القسم الأول، يكمن التحدي الرئيس الذي يواجه ضمير المسلم المعاصر في تصنيف أصول الفقه الإسلامي ومصادره. لكن ذلك لا يعني بحال التقليل من أهمية العمل على تفسير النصوص المرجعية (القرآن والأحاديث النبوية) وربطها بالواقع، أو التقليل من مركزية مقاربة تجديدية للفقه المطبّق في الظروف الحياتية الجديدة[1]. لكن، وكما أشرت سابقاً، يقترب هذا العمل (عندما لا يكون متلازماً مع تأمل شامل وإعادة تقييم على مستوى المصادر الأولية) من الحدود التي أعتقد أنه وصل إليها الآن.

ولذلك، يتعين عليّ التركيز على أصول الفقه، وعلى تطورها التاريخي، ثم أركز على تصنيفها على صعيد مجموعة الأعراف الكلاسيكية. كان يجري تطوير تفسير الوحي في زمن النبي تبعاً للزمن والظروف، وكان الرسول أول من فسّره وطبّقه. وأتاح النص المنزّل إجابات مباشرة عن الحاجات والأحداث وأرسى في الوقت نفسه توجهاً، وطريقة (المعنى الأول للشريعة)[2] يجب التزامها على مرّ التاريخ بما يتجاوز التاريخ الفريد الذي انبثقت معانيها فيه وانتشرت. وعقب وفاة النبي اقتدى الصحابة الذين عايشوا الوحي وكانوا على اتصال مباشر بالنبي وسنّته في تفسير الآيات القرآنية وتطبيقها. واعتمدت منهجيتهم على تقليد النبي، أو على القياس الذي كان سهلاً لأنهم عاشوا في الفترة ذاتها والبيئة نفسها.

تبنّى الجيل التالي من المسلمين (التابعون) الطريقة نفسها في الأساس. وحتى عندما نزلوا في المدن المختلفة، اقتدوا بسنة النبي، وسعوا جاهدين للبقاء أوفياء له في الجوهر والشكل والروح. ولم يشعروا بالحاجة إلى الرجوع

---

(١) يناظر ذلك الكمّ الضخم من الفتاوى التي أُصدرت لسدّ حاجات المسلمين في الأزمنة المعاصرة، سواء أكانوا يشكلون أغلبية أم أقلية. وهذه خطوة أولى كما قلت، لكنّ السير بالعملية الإصلاحية قدماً عمل ضروري وهو ما سأحاول إثباته في القسم التالي من هذا الكتاب.

(٢) للاطلاع على مزيد من التأملات في مفهوم الشريعة، انظر: Tariq Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam* (New York: Oxford University Press, 2004), pp. 31-61.

إلى منهجية دقيقة ولا إلى استنباط تصنيفات معيّنة. وهنا أيضاً، ساعد قربهم من حيث الزمن والبيئات المتشابهة على البقاء على إخلاص لم يبحثوا فيه إلّا نادراً. لكن مع مرور الوقت، تبدّلت الأوضاع ونتج من المسافات البعيدة مقاربات متنوعة، ما أثار الخوف على جوهر الرسالة وعلى الانسجام في تطبيقها. وبات عدد متزايد من الفقهاء منشغلين بمضاعفة التفسيرات والتطبيقات المقترحة التي ربما أدت إلى الفوضى بالنسبة إلى الأعراف السائدة بدلاً من أن تكون تنوعاً مقبولاً في الأصل.

الفصل الثالث

الإمام الشافعي: المقاربة الاستدلالية

أولاً: التوترات والإرباكات

في سياق المخاوف والهواجس حيال كيفية المحافظة على الإرث الإسلامي، عمد الإمام محمد بن إدريس الشافعي (المتوفى عام ٢٠٤ هـ/ ٨٢٠ م)[1] إلى إعداد تصنيف أوّلي للمصادر الإسلامية، وقام بذلك على مراحل عدة. يسلّط تاريخ هذا الإمام والنقاشات التي شارك فيها الضوء على دوافعه وجوهر فكره ومخرجاته الفقهية. وُلد الإمام الشافعي في غزّة، على الأرجح عام ١٥٠هـ/ ٧٦٧ م[2]، ووفد إلى مكة المكرمة عندما ناهز سنّ العاشرة وعاش فيها بصحبة والدته في فقر مدقع. في تلك الفترة، كان العراق (لا سيما مدينتا الكوفة والبصرة) والحجاز (لا سيما مدينتا مكة والمدينة) مركزَي الفكر الفقهي الإسلامي. تأثر فقهاء

---

(١) يشير التاريخ الأول إلى التقويم الإسلامي القمري الذي يبدأ بعام الهجرة (٦٢٢). هذا التاريخ مهم وهو يمكّننا من تحديد الأزمنة التي عاش فيها العلماء خلال الفترات الزمنية منذ بعثة النبي (ﷺ).

(٢) يوجد كتابان بمثابة مرجعين يسردان حياة الإمام الشافعي: ابن حاتم الرازي، **كتاب أدب الشافعي ومناقبه**، حققه محمد زاهد بن الحسن الكوثري (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٥٣)، وأبو نُعَيم الأصفهاني، **كتاب حِلية الأولياء وطبقات الأصفياء** (القاهرة: المكتبة العربية، ١٩٣٨). ينبغي الإشارة أيضاً إلى الاستعراض العام الأول لحياته الذي أعدّه الفخر الرازي في كتاب **مناقب الشافعي** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٣٣) (المتوفى عام ٤٥٨هـ/ ١٠٦٥م) والذي كتب سيرة ذاتية بالعنوان نفسه. تحتوي هذه الأعمال المتنوعة في بعض الأحيان على اختلافات هامة في التواريخ والأماكن والمراحل في حياة الإمام الشافعي، لكن الإطار العام والأوضاع الرئيسية المتعلقة بتوسع فكره متشابهة تقريباً.

العراق بالإمام أبي حنيفة (المتوفى عام ١٥٠ هـ/ ٧٦٧ م) وعُرفوا بأهل الرأي[٣]، في حين تبع فقهاء الحجاز الإمامَ مالك بن أنس وعُرفوا بأهل الحديث. وبحكم إقامتهم في مهد الإسلام ـ المدينة ومكة ـ اعتبر فقهاء الحجاز أنفسهم حماة في وجه ما اعتبروه تفريطاً من جانب فقهاء العراق (أو الفقهاء في المناطق المحيطية النائية) باستخدامهم المفرط، بنظر أهل الحديث، للقياس أو لتعليل تحليلي مستقل عن النصوص ومتجاوز لها (الاجتهاد). ولذلك، أصرّ الإمام مالك بن أنس على تقديم القرآن على سائر المصادر الفقهية الأخرى، يليه مباشرة سُنّة النبي وأقوال صحابته الذين عاشوا في المدينة أو مكة. وعلّق الإمام مالك الذي انتقد الفقهاء الأحناف الذين رأى أنهم متهاونون جداً بسُنة النبي[٤]، أهمية على الشرط المنهجي المتمثل باتّباع هدي النبي وأفعال صحابته الذين كانوا بالبداهة أكثر قابلية لفهم معاني آيات الأحكام وتفسيرها وتطبيقها بإخلاص[٥].

كان الشافعي تلميذاً للإمام مالك بن أنس طوال عشر سنين في المدينة (بين عامي ١٧٠ م و١٧٩ م على الأرجح). درس **الموطأ** الذي ألّفه أستاذه، وحفظه عن ظهر قلب. واحتذى بحذوه، وسرعان ما تبوّأ مركز المدافع عن السُنة إزاء أهل الرأي وأنصار المقاربة التحليلية. وعندما تُوفي الإمام مالك، رحل الإمام الشافعي عن المدينة وارتحل إلى العراق مركز أهل الرأي الذين عارضهم وهو في الحجاز. وفي بغداد، تعرّف إلى محمد بن حسن الشيباني (المتوفى عام ١٨٩م)، أشهر تلامذة أبي حنيفة، ودار بين الاثنين نقاش حادّ. انتقد الإمام الشافعي مقاربة أبي حنيفة ومقاربة الشيباني وأتباعهما، وهو ما أثار حفيظة الأحناف. وما لبث الإمام الشافعي أن غادر العراق إثر تعرّضه لضغوط من خصومه وبسبب الرفض الذي لقيه هناك. ويرجّح أنه ألّف كتابه الأول **الرسالة في أصول الفقه**[٦] في أثناء إقامته الأولى بالعراق. شعر الإمام الشافعي بالحاجة إلى الردّ على منتقديه بوضع إطار عمل وقواعد ومنهجية

(٣) مذكور في: الفصل الثاني «ما هو الإصلاح الذي نريد؟» من هذا الكتاب.

(٤) هذا الانتقاد (الذي ينبغي أن يُفهم في سياق ذلك الوقت) مشكوك فيه في حدّ ذاته وينبغي إخضاعه لتحليل شامل يتجاوز نطاق هذه المناقشة.

(٥) هذا لا يعني، كما سنرى، أن الإمام مالك بن أنس لم يكن يدرس البيئة الإنسانية والاجتماعية. كان في ذلك الوقت ملتزماً بشكل صارم بالنصوص المرجعية متى وُجدت ومنفتحاً للغاية في أخذ الواقع في الاعتبار عندما لا تشير النصوص إلى حكم.

(٦) لا يبدو الشافعي نفسه اقترح ذلك العنوان وهو لا يشير إليه بناء عليه.

لتبيان كيفية فهم القرآن والسُنة وتفسيرهما. عرف أن الاختلاف في وجهات النظر سابق للآراء الفقهية نفسها، وأنها على ارتباط مباشر بطريقة التعاطي مع النصوص الأساسية لاستنباط الأحكام والقواعد. وفي ردّه على أتباع مدرسة أهل الرأي، وضع المبادئ الرئيسة لأصول الفقه الإسلامي، ويكون بذلك قد تأثر بشدة بالنقاشات والاختلافات التي برزت في زمانه. وبوصفه أحد تلامذة الإمام مالك، واجه انتقادات أنصار مذهب أبي حنيفة، وحدد المصادر الرئيسة للفقه الإسلامي في مسعى لوضع إطار عمل واضح. وكان للسنين التي أمضاها مع أتباع مدرسة الرأي ـ الذين مالوا بشدة إلى القياس وإلى القراءة التحليلية للمصادر النصية[7] ـ أثر حاسم في تطور فكر الإمام الشافعي، إذْ إنه أعاد النظر باجتهاداته عندما استقرّ بمصر في مرحلة لاحقة، وألف نسخة ثانية للرسالة (وهي النسخة الوحيدة التي وصلتنا كاملة).

غادر الإمام الشافعي العراق بعد تلك المواجهة الأولية وعاد إلى مكة المكرمة وبقي فيها بضع سنين. وهناك التقى بأحمد بن حنبل (المتوفى عام ٢٤١هـ/ ٨٥٥ م) الذي أصبح تلميذه، ثم اختلف معه بعد وقت قصير. وبدا أن كان لإقامته في العراق بعض الأثر عنده، فأضحى، وفقاً لما قاله ابن حاتم الرازي، أقل تشدداً في الرجوع شبه الحصري إلى النصوص والأحاديث[8]. ثم رحل عن مكة مجدداً وعاد إلى بغداد وبقي فيها أربع سنين. وفي عام ١٩٨هـ/ ٨٤١م، بسط الخليفة المأمون حكمه على بغداد وقرر أن مذهب المعتزلة العقلي هو المذهب الرسمي للدولة. ويبدو أن هذا الضغط، ثم إجراءات القمع السريعة التي اتُخذت بحق الفقهاء المسلمين الذين اختلفوا مع المقاربة العقلية، تفسر سبب رحيل الإمام الشافعي إلى مصر، حيث أقام فيها إلى أن تُوفي. ولذلك ألّف النسخة الثانية لكتابه **الرسالة** في القاهرة. ويبدو أنه العمل الجديد لعالم عزم ـ في غمرة التوترات والإرباكات ـ على إرساء مبادئ واضحة لكيفية التعاطي مع النصوص وعرض على معاصريه منهجية راعت النطاق الواسع لوجهات النظر التي خبرها طوال حياته. وهذا ما يجعل الإمام الشافعي شخصية بارزة في جغرافيا المذاهب الفقهية وتاريخها. فلما كان تلميذ الإمام مالك، ومعاصر الإمام الشيباني، وأستاذ أحمد بن حنبل، كان في وضع

(٧) برغم أن التمسك بالقرآن والسنة سمتان أساسيتان للمذهب الحنفي لا ينكرهما ولا يقلل من شأنهما.

(٨) ابن حاتم الرازي، **كتاب أدب الشافعي ومناقبه**، ص ١٦٥ ـ ١٦٦.

مثالي لصنع توليفة لم تكن مجرّد ردّة فعل لاتجاه فكري واحد (أهل الحديث) على اتجاه فكري آخر (أهل الرأي). وتميز كتابه الثاني بأنه أكثر «شمولاً»، وإن أظهر أثر المناخ الذي كان سائداً في ذلك الوقت بتوتراته التي لا تنتهي وخوف العالم من رؤية تفسيرات جديدة تبرز في تغاضٍ كامل عن المطالب الموضوعية للنصوص أو لسُنة النبي. ولذلك كافح الإمام الشافعي في حقل الدراسات الفقهية لسدّ حاجة كانت تزداد وضوحاً إلى إطار عمل عام، أو إلى توليفة، تُمكّن الفقهاء من البقاء متمسكين بالمصادر الأساسية ومن مواءمة أعمالهم من دون رفض التنوع الطبيعي لمقارباتهم الفقهية.

ثانياً: الاستدلال من المصادر: المنهجية والهرمية

عرّف الإمامُ الشافعي الفقه الإسلامي بطريقة توليفية، ومع تتابع القرون، ساد ذلك التعريف وأصبح مرجعاً للمتخصصين، يسمو على الاختلافات بين المذاهب الفقهية. يعرّف الإمام الشافعي الفقهَ بأنه «معرفة الأحكام [المنزّلة] للفقه [الإسلامي المتعلقة بأعمال البشر] واستنباطها من الدليل الوارد في المصادر [النصية] الخاصة»[٩]. تبع المسلمون من البداية الأنموذج الذي سنّه النبي وصحابته، وسعوا «لاستنباط» الأحكام والقواعد من المصدرين النصيَّين القرآن والسُنة لتُمكّنهم من تنظيم أعمالهم في مجتمعاتهم المناظرة بالمدينة المنورة أولاً، ثم بالحجاز، وأخيراً في مختلف ربوع العالم الإسلامي الآخذ بالتوسع بسرعة. كانت العملية طبيعية وضرورية وملحّة في بعض الأحيان بالنسبة إلى المسلمين الذين أرادوا المحافظة على تمسكهم بالكتاب في أثناء مواجهتهم بيئات جديدة وحقائق وثقافات جديدة.

رأينا سابقاً أن النبي شدد على الحاجة إلى هذا الجهد المستمر وروحه في تطوير الفقه عندما أرسل الصحابي الجليل معاذ بن جبل إلى اليمن. ولذلك لم يجد الصحابة والعلماء الذين جاءوا من بعدهم صعوبة في التعرف إلى الحاجة لعمل تحليلي للتطور الفقهي وقاموا به بطريقة تكاد تكون طبيعية. والشيء الذي أثار اهتمام الإمام الشافعي في سياق رحلاته والنقاشات الكثيرة

(٩) الاقتباس العربي مقتضب ومختصر: «العلم بالأحكام الشرعية المكتسَب من أدلّتها التفصيلية». انظر التحليل المفصل لهذا التعريف للدكتور: وهبة الزُّحَيلي، **الفقه الإسلامي وأدلّته**، ط ٣ (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٩)، ص ١٦ ـ ١٨. توفرالمقدمة ككل شرحاً وافياً ولازماً لأطر الدراسات الفقهية.

التي شارك فيها (سواء مع الإمام مالك والمالكيين، أم مع الأحناف، أم مع أحمد بن حنبل نفسه) كانت العملية لا الإنتاج الفعلي للفقه. وكما الأطراف الأخرى، لم يعترض على مبدأ استنباط القواعد من خلال قراءة تحليلية (اعتبرها جزءاً من ممارسة الفقه)، لكنه حدد مشكلة كانت تتنامى في ظل غياب القواعد المستنبطة، وغياب منهجية واضحة لكيفية قراءة النصوص الدينية نفسها. واقتنع بوجود حاجة إلى قراءة تحليلية في ميدان الفقه، كما إن النقاشات التي دارت بينه وبين الفقهاء المخالفين أقنعته بأن إرساء إطار عمل، وهو أصول الفقه ـ أي إرساء منهجية وقواعد ـ أمر ضروري كخطوة أولى. ولذلك شرع في تقديم منهجية تنظم استنباط الأحكام، وتحدد المصطلحات والمستويات المختلفة للتعبير اللفظي، فضلاً عن تصنيف لأصول الفقه يراعي طريقة تفسيرها ومضمونها. ومثّل ذلك ولادة علم جديد وتأسيسي هو علم أصول الفقه. وبذلك يبرز هذا العمل الأصيل للإمام الشافعي كنقطة تحول في تاريخ الفقه الإسلامي.

تمسك الإمام الشافعي بضرورة الرجوع إلى المصدرين النصيّين الأولَين، الكتاب والسُنّة، وقسّم المصادر نفسها إلى فئات، مميّزاً بين المستويات المختلفة للبيان، فضلاً عن مراعاته عناصر مثل الأفق والوضوح في صياغة الأحكام. ويركز من البداية، في الفصل الثاني في كتابه **الرسالة**(١٠) على مفهوم «البيان» (الذي يعني «شرح مضمون ما يُنقل» فضلاً عن «توضيح مضمون ما يُنقل»)، ويشير إلى أن «العبارة عامة ويمكن أن تحمل معاني عدة»(١١). يبدأ بتبيان تصنيف أولي، فيحدد مستويات خمسة للتوضيح، مشيراً إلى كل من الأهمية المتفاوتة للأوامر وإلى خصوصية مصادرها (القرآن لوحده، أو القرآن والسنّة، أو السنّة لوحدها). ومن دون أن نخوض بالتفاصيل التي ستصرفنا عن القضية التي بين أيدينا، نقول إن مقاصد الإمام الشافعي كانت واضحة منذ البداية: إذ شرع في استنباط إطار عمل من المصادر النصية (مع التمييز بين طبيعتهما ـ القرآن والسُنة ـ فضلاً عن أهمية بيان الأحكام

---

(١٠) محمد بن إدريس الشافعي، **الرسالة**، تحقيق أحمد محمد شاكر (بيروت: المكتبة العلمية، [د. ت.])، ص ٢١ ـ ٢٥، و Ash-Shâfi'î, *Risala*, translated by Majid Khadduri (Cambridge, UK: Islamic Texts Society, 1987), pp. 67-80.

(١١) الشافعي، المصدر نفسه، ص ٢١، و Ash-Shâfi'î, Ibid., p. 67, and

وطابعها القطعي) لكي يتمكّن من اقتراح رموز للأحكام الفقهية، وهو الموضوع الذي سنبينه في الفصل التالي، والذي يركز على المستويات المختلفة للمعرفة الفقهية الإسلامية.

يتبين أن المقاربة التي تبنّاها الشافعي استدلالية. فهي تركز في المقام الأول على النصوص الأساسية ـ من دون الاهتمام بالمخرجات الخاصة لأصول الفقه ـ وتحدد الفئات الأساسية الأولى بوصفها الطرق التي تُستخدم في قراءة النصوص. وهو اقترح في الفصل الذي بيّن فيه منزلة القرآن مقاربة مبتكرة أثنى عليها في وقت لاحق الفقهاءُ المنتمون إلى مختلف المذاهب الفقهية لأنها ميّزت بين أساليب التعبير (العام والخاص) ومضمون العبارات (الصريح والضمني). وهذه مقاربة مناسبة لتحديد منهجية تعتمد على تمييز ذي شقّين لجهة مستويات البيان وطبيعة اللفظ نفسه (وسببه في الأغلب). ميّز الإمامُ الشافعي قبل كل شيء بين العام والخاص في النصوص القرآنية، ثم حدد فئات فرعية تنتمي إلى النوع الأول (العام) مشيراً إلى سياق البيان، أو إلى الطابع الضمني لمعناه، أو إلى الحاجة إلى ربطه بالسُنة للتمكن من فهمه. وأشار في كل من هذه الفئات إلى الآيات، وأثبت صحة مقاربته بتفصيل الأنواع المتنوعة المحتملة للتفسير الذي يمكن أن يُعطى لتلك الآيات. وأكمل تلك التأملات بدراسة الحاجة إلى الاعتماد على الأحاديث النبوية (وبالتالي أوضح في غمرة النقاشات موقفه المعارض لأهل الحديث وأهل الرأي) ودراسة طرق استخدامها مع المصدر الرئيس، أي القرآن(١٢).

بعد ذلك تم إرساء إطار العمل العام والمصطلحات الأساسية، وهو ما مكّن الشافعي من تنفيذ ما كان قد شرع القيام به: استنباط القواعد وترتيبها. وفي غمرة النقاشات التي كانت سائدة في زمانه، وفي مواجهة الانتقادات وسياق الرغبة في توفير توليفة خاصة بأصول الفقه، ركّز الشافعي بشكل أساسي على المصدرين النصيَّين الأساسيَّين الذين يوجد إجماع واضح عليهما. وأعطى اهتماماً أقل لمناقشة المصادر الثانوية مثل الإجماع والقياس. تتميز مقاربة الشافعي بالانسجام والحس المنطقي بما أنه لا يمكن التعاطي مع

(١٢) من هذا المنظور، فضلاً عن العلاقة بالمناقشة التي دارت في زمانه، درس في الفصل التالي مسألة نسخ الآيات، معتبراً القرآن بمثابة المصدر الأول، والأحاديث النبوية بمثابة المصدر الثاني والتي لا يمكنها نسخ القرآن (بعكس ما يقوله الأحناف).

مسألة الأوضاع غير المسبوقة، والتي لم يرد في النصوص بشأنها شيء إلّا بعد إرساء المنهجية وأشكال التعبير وفئات البيان. وعلى الرغم من موافقة صحابة النبي والفقهاء منذ البداية كما رأينا على مبدأ تفسير المصادر النصية والرجوع إلى التحليل وإلى التعليل المستقل (في حال عدم توافر مصادر)، مقترحين وضع إطار عمل ومنهجية ـ مسبقاً ـ لأن ممارسة التفسير التحليلي لا يمكن إلّا أن يكون قضية حساسة ومهمة محفوفة بالمخاطر بما أنها تقتضي وضع إطار عمل لشرعية ولسلطة فقهية تتجاوز سلطة النصوص التي تحظى بقبول مطلق.

ثالثاً: النصوص والسياقات والمصادر الثانوية (الاجتهاد والإجماع والقياس)

رأينا أن هدف الإمام الشافعي الأساسي كان وضع إطار عمل ومنهجية في التعاطي مع النصوص، وكان ذلك الهدف الرئيسي لدراسته. وفي سياق هذا التحليل، أشرتُ أيضاً إلى أنه كان يشير إلى «السياق» في الأغلب عندما كان ذلك ضرورياً أو عندما كان يلقي الضوء ببساطة على معاني النصوص التي بين يديه. فمن ذلك أن بعض الآيات ارتبط بقصص معيّنة كأن يشار إلى وضع معيّن. واستدل الشافعي بالآية الكريمة **﴿واسألهم عن القريةِ التي كانت حاضرةَ البحر...﴾**[13] ويشير إلى ذكر سكانها الذين **﴿يعْدون في السبت﴾**، ويقدم بعد ذكر الآية الكريمة دليلاً قرينياً لفهم أن الإشارة الأساسية في **القريةِ التي كانت حاضرةَ البحر** هي لسكانها في الواقع. في هذه الحالة، تُحدد العناصرُ المتنوعة التي في النص سياق بيان يجعل استنباط المعنى الحقيقي لواحد أو أكثر من العناصر التي في النص المدروس أمراً ممكناً. كما أرسى الشافعي المبدأ نفسه في الأحاديث النبوية: يمكن للنصوص ولسياقات البيان والأوضاع الإنسانية أيضاً، تسليط ضوء جديد على بعض النصوص المفتوحة للتفسير (النصوص الظنّية)، ولذلك يراعى السياق الإنساني في عملية التفسير صراحة أو ضمناً.

تكمن خصوصية المصادر الثانوية في حقيقة أن مبرر وجودها نفسه مرتبط

(١٣) القرآن الكريم، «سورة الأعراف،» الآية ١٦٣. انظر أيضاً تحليل هذه الآية في: الشافعي، المصدر نفسه، ص ٦٢، و Ash-Shâfi'î, Ibid., p. 102.

بالبيئة الاجتماعية والثقافية الجديدة التي تحتّم استنباط القوانين، بالإضافة إلى ما هو مبيّن في النصوص المصدرية الأولية. وعلى سبيل المثال، يجبر الانتقال من المدينة إلى اليمن، أو مواجهة اختلافات ثقافية حادّة، أو مجرد تطور التاريخ، الفقهاءَ على قراءة النصوص بطريقة تحليلية «على ضوء السياق الإنساني» للمحافظة على التمسك بالنصوص وروحها لدى التكامل مع الواقع الجديد والتعامل معه. وتطورت بذلك مقاربة الشافعي في التعاطي مع مفهوم الإجماع بشكل جذري. ففي البداية، حصر أفق الإجماع، بتأثير من الإمام مالك، بفقهاء المدينة أو الحجاز، لكنه أصرّ في كتابه الأخير، **الرسالة**، على وجوب توسيع قاعدة الإجماع لتشمل الأمّة ككل. على أن هذا الانفتاح يمكن أن يرقى، على نحو يوحي بالتناقض، إلى حدّ تقييد إمكانية لجوء الفقهاء إلى الإجماع لأن إجماع الأمّة بأكملها من الناحية العملية أمر مستحيل ويمكن أن يتحقق فقط في المبادئ التأسيسية الأساسية للإسلام (الأصول) والتي يوجد إجماع حولها بالبداهة، ولذلك سيكون زائداً وعديم الفائدة.

تتأكد هذه النظرة المُقيّدة في الواقع عندما يتأمل المرء في حذر الشافعي من التعليل التحليلي المستقل (الاجتهاد) الذي يختزله بالقياس بشكل كامل تقريباً. تجدر الإشارة إلى أن القصد الأساسي للإمام الشافعي كان الدفاع عن أولوية النصوص وتقديم وسيلة قراءة تضمن التمسك بجوهر النصوص. وتمسكه بالقياس يتلاءم تماماً مع مهمته. فالبيئة تتحدى بالتأكيد تفسير العالِم للنصوص، لكن يتعين عليه الرجوع إلى النص نفسه، وتحديد العلّة التي تقف وراء الحكم بناء على سياق بيانه (أو سياقه الإنساني)، وإجراء دراسته لتكييف ذلك الحكم مع البيئة أو مع الوضع الجديد. ولذلك، يبقى التعليل التحليلي للفقيه مضبوطاً ومحمياً: تتيح النصوص التفكير في الواقع الجديد عن طريق «القياس» على حكم سابق، بحيث يبرز إطار النص كمرجع وعرف. إن الإمام الشافعي حذرٌ، ويبقى وصفُه لتلك القضايا الجوهرية موجزاً جداً. لكنه اعترف على الرغم من ذلك بالحاجة إلى الاجتهاد، إذ تبيّن أنه لا يمكن الرجوع إلى السياق ـ بطريقة أو بأخرى(١٤) ـ لفهم المصادر النصية. كما تتميز مقاربته الاستدلالية بتوضيح الفئات وبجعل ميادين بحوث الفقهاء أكثر أمناً. وتم إرساء منهجية الاستنباط ومبادئه بالفعل عبر تحديد المصادر الأساسية للفقه، وهي

(١٤) بالإشارة إلى شيء آخر عدا النص نفسه، إما إلى نص آخر أو إلى واقع محيط.

القرآن والسنّة، والإجماع في معناه الأوسع القائم على إجماع الأمّة، والاجتهاد من خلال وسيلة القياس الأكثر حصراً(١٥).

تتيح لنا البيئة الدينية والسياسية ـ والتاريخية ـ التي أحاطت بالإمام الشافعي فهمَ أولوياته وطبيعة مقاربته. فمن خلال الرجوع إلى أصول الفقه، يعيد القرآنَ والسنةَ على الخصوص إلى قلب النقاشات. وتُبرز الطريقة الاستدلالية التي وجّهت الشافعي في مشروعه مركزية النصوص بشكل منهجي وتوضح فئات البيان. وهذه بالطبع وسيلة للقراءة، كما بيّنا، تساعد على استنباط أمين للمبادئ والقواعد والأحكام الإسلامية. وعلى الرغم من أن السياق الإنساني حاضر في كل مكان ـ ولازم ـ في تفسير الطريقة، لكنه يظل مرجعاً ثانوياً. وعلى أي حال، السياق أقل مرجعية من التوضيح، وهو وسيلة لإظهار المعاني ومرآة لها في الأغلب. وبناء على ذلك، يقوم الفقهاء أو العلماء المتخصصون في دراسة النصوص بتحليله بقدر ما يسلّط الضوء على ناحية في النص أو يثير تساؤلات حوله (بالإضافة إلى سكوت النص) بطريقة خاصة. وعلى الرغم من أن البيئة ليست أحد مصادر أصول الفقه، لكنّ سائر الأسس النصية ترتبط بالسياق الاجتماعي والإنساني والتاريخي سواء في العمل بموجبه أم شرحه أم في توجيه تطبيق المبادئ والأحكام.

---

(١٥) الاستحسان في نظر الشافعي توسع (يخضع لقيود مشددة) للقياس الذي يبقي العرف السائد في تطبيق الأحكام في الأوضاع التي لا تقول فيها النصوص شيئاً.

الفصل الرابع

المذهب الحنفي: المقاربة الاستقرائية

وُلد الإمام أبو حنيفة بالكوفة (في عام ٨٠هـ/ ٦٩٩م على الأرجح) وتوفي في عام ١٥٠هـ/ ٧٦٧م. وهو أحد أبرز العلماء في المدرسة الفقهية العراقية، ولذلك يعتبر أحد مناصري أهل الرأي[1]. لكنّه لم يكتب بنفسه شيئاً عن أفكاره وطرقه واستنتاجاته، وكل ما نعرفه عن منهجيته وممارساته وصل إلينا أساساً عن طريق تلامذته ـ نخص بالذكر الإمام أبا يوسف، والإمام محمد بن الحسن الشيباني، وزُفر بن هُذَيل. ولا نعرف على وجه اليقين شيئاً عن كيفية جمعه للأحاديث النبوية في كتابه **المسند**، لكن يبدو أن تلامذته جمعوا الكتاب، ثم راجعه معتمداً على الترتيب الكلاسيكي للفصول المتبع في الكتب الفقهية.

عمل أبو حنيفة بالتجارة أولاً (وهي مهنة اشتغل فيها طوال حياته)، وأصبح بالتدريج مهتماً بالدوائر المثقفة في بلدته الكوفة، حيث كانت النقاشات الدائرة حول القضايا الفقهية والفلسفية (علم الكلام) والعقيدة والسياسة حادّة ومتكررة. ودرس مجموعة كبيرة من المواضيع مثل علم الكلام وتفسير القرآن، ثم ركز على الفقه خصوصاً، وتتلمذ فيه على يد فقيه عراقي يدعى حمّاد بن أبي سليمان. والتقى في وقت لاحق بفقهاء من مذاهب شتى

---

(١) يمكن الاطلاع على حقائق ذاتية وعلى تعليقات مهمة في كتاب: محمد أبو زهرة، **أبو حنيفة، حياته وعصره، آراؤه وفقهه** (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩١)، وباللغة الإنكليزية: Muhammad Abu Zahra, *The Four Imams: Their Lives, Works and their Schools of Thought*, translated by Aisha Bewley (London: Dar at-Taqwa, 2001), pp. 113-254.

(اتجاهات شيعية متنوعة) ومن مذاهب فقهية أخرى (الإمام مالك، والإمام الأوزاعي، والإمام الثوري) فضلاً عن بعض أصحاب النبي، وبخاصة في أثناء الفترات التي أقام فيها بمكة المكرمة، أو في أثناء رحلاته إليها.

أولاً: أبو حنيفة: فترة وحياة وطريقة

عاش الإمام أبو حنيفة في عصر سابق لعصر الإمام الشافعي ولم يواجه التحديات التي واجهها الأخير. ففي حين عمل أبو حنيفة على تطوير الفقه الذي بدأه صحابة النبي ثم التابعون في مدينة يرقى عمر النشاط الفكري فيها إلى قرن من الزمان، عمل الشافعي ـ في كتابه **الرسالة** ـ على التوضيح، والتوليف، وإعادة التركيز المعياري في وجه أشكال المغالاة والاختلافات الفقهية التي كانت كثيرة في زمانه. كان في عداد فقهاء الكوفة علماء من الشيعة (مثل جعفر الصادق الذي كان أحد أساتذة أبي حنيفة)، ومن الزيدية والخوارج والمعتزلة ومن الاتجاهات أو الطوائف الأخرى، ولم يتردد أبو حنيفة في الدخول بمنقاشات ومناظرات معهم. حتى إنه ذهب إلى البصرة لمناقشة آراء أنصار المذاهب الأخرى، بمن فيهم الظاهريين الذين كانوا ملحدين وماديين. وشارك في تلك المناقشات والرحلات طوال حياته. كما إن إقامته التي دامت ست سنوات في مكة مكّنته من الالتقاء ببعض صحابة النبي، وببعض التابعين، والإمامين مالك والأوزاعي، فضلاً عن غيرهم، بالإضافة إلى التعرف إلى فكر أهل الحديث. ولما كان أبو حنيفة يبعد مسافة طويلة عن الحجاز، ومع اطلاعه على عدد محدود من الأحاديث النبوية، كان عليه أن يطلب المعرفة من أكبر عدد ممكن من المصادر واستنباط منهجيته الخاصة التي حوّلها التزام تلامذته بها إلى مذهب فقهي مشهور ومرموق. وعلى العكس من زمان الشافعي، كان زمان أبي حنيفة مفعماً بالأعمال الفقهية لدرجة أنه بات للمكان نفسه أهمية ببعده عن مكة والمدينة، ما أوجب التوصل إلى حلول جديدة للتحديات الجديدة.

خالط أبو حنيفة في مدينته اليونانيين والهنود والفرس والعرب، ما أضاف ثقافاتهم المتنوعة إلى العديد من الاتجاهات الفكرية المختلفة التي ذكرناها. وكان لتلك السمات تأثير واضح في فكره كونه دائم الاشتغال بالتجارة. واجه فكره الفقهي واقع العادات والتجارة والممارسات المالية بشكل مباشر، وصعوبة تجاهل أخذ مصالح الناس في الحسبان، إن لم نقل استحالته. ولذلك

نجد أن قراءته للنصوص متشرّبة بطبيعتها بمقتضيات الواقع والحياة اليومية للناس. وهذه المقتضيات أوجبت عليه تحليل المصادر النصية عندما تكون مفتوحة أمام التفسير (نصوص ظنّية)، أو عندما تسكت عن الموضوع. وفي هذه الحال، يتعين عليه التوصل إلى إجابات تبقى وثيقة الصلة بالنصوص مع حل مشكلات زمانه. يعرّف أبو حنيفة مصادر ثانوية ثلاثة يجمعها (أو يضيفها) إلى المصادر الرئيسة الثلاثة المعترَف بها في زمانه (القرآن والسُنة والإجماع). ولذلك فهو يقوّي اللجوء إلى القياس ويشجع عليه مع اعتماده على مبدأ الاستحسان (الذي يلجأ إليه العالم لأخذ مصلحة الناس بالاعتبار) ودمج مرجعية العُرف في الفقه. على أن المزية المشتركة لهذه المصادر الثانوية كلها أنها تأخذ جميعاً البيئة والأوضاع الجديدة والثقافات ومصالح المجتمعات بالطبع بالاعتبار. ولذلك، تبقى النصوص المرجع الأول، لكن يتعين أخذ السياق الإنساني والاجتماعي بالاعتبار لدعم التطور الفقهي. وهذا يعني قراءة النصوص مع محاولة استنباط الحقائق المطلقة للبيان (وهو الأمر الذي جاهد أهل الرأي للقيام به) من أجل دمج أكثر سلاسة للسياق مع تطبيق تلك النصوص في بيئة جديدة.

وكما رأينا، لم يكتب أبو حنيفة أي توليفة لفكره ولمنهجيته الخاصة. لكنّ تلامذته هم الذين أوصلوا مجمل مخرجاته فضلاً عن المعلومات المتعلقة بطريقته إلينا. إذ اعتاد أبو حنيفة جمع تلامذته، وطرح مسألة عليهم وتركهم يدرسونها ويدلون بآرائهم حولها. عندئذٍ يعمد إلى التدخل ويشرح رأيه في المسألة بالتفصيل. وبالإضافة إلى ذلك، لم يتردد، بخلاف الإمام مالك، كما سنرى، باقتراح أوضاع فرضية واللجوء إلى الاستقراء، والطلب إلى تلامذته صياغة إجابات محتملة. هذا التطور الفقهي الفرضي (الفقه التقديري)[٢] مشوّق ما دام الفقيه يحلل النص مع تخيل إمكانات الواقع (أو حتى المستقبل): وبالتالي فهو يرغم نفسه باستمرار على السعي لإيجاد مسوّغ، والتعرّف إلى علل الأوامر أو النواهي للبقاء ممتثلاً إليها بقدر الإمكان أياً تكن البيئة أو الوضع الإنساني. كان الإمام أبو حنيفة مهتماً بالفقه ولم يمعن النظر بالفئات الخاصة باستنباط الأحكام من المصادر النصية الأولية ـ أو لم يصرّح بذلك بوضوح. وسرعان ما ركزت مخرجاته الفقهية، كما نقلها تلامذته، على الناحية

---

(٢) انظر: أبو زهرة، المصدر نفسه، ص ٢٠٢، و Abu Zahra, Ibid., p. 240.

العملية، وعلى التشعبات الفقهية (الفروع) وعلى الأسئلة الثانوية المفصلة. وطريقته هذه التي تصر على مواجهة الوقائع الإنسانية، قادته للتوصل إلى إجابات براغماتية ومفصلة. وقد خدمت تلك الإجابات كأساس لتطوير الطريقة الاستقرائية للفقهاء الأحناف.

ثانياً: ممارسة الاستقراء:
تحديد الأسس النظرية من الردود الفقهية العملية

هذا الوصف الموجز الذي تقدم لتجربة الإمام أبي حنيفة ومخرجاته وثيق الصلة إلى حدّ بعيد بدراستنا الحالية. يمكن أن يتصور المرء بوضوح مواجهة الفقيه وقائع مجتمعه ووقائع الناس الذين من حوله. إنه يسعى إلى إيجاد حلول ملموسة على ضوء النصوص، لكنه يأخذ بالاعتبار مقتضيات المكان والعادات والصالح العام. وهو يسعى في سياق هذه العملية لتحديد علل الأوامر والنواهي المذكورة في المصادر النصية لكي يضع القواعد بعد ذلك أو يقترح فتاوى تظل ملتزمة بالغاية من الأمر (التي تبيّنها العلّة) عند تجاوز حرفية النص (أو سكوته). يمكن تلمّس وجود الواقع المحيط في طريقة أبي حنيفة، ويتعين أن نشير إلى أن ازدهار مدرسة أهل الرأي كان في العراق لا الحجاز، لم يكن مصادفة. فلمّا كان هؤلاء الفقهاء أقل قدرة على الاطلاع المباشر على الأحاديث النبوية، ولمّا كانوا يعيشون في مجتمع مختلف تماماً عن مجتمع كل من المدينة ومكّة، أُرغموا على مواجهة متطلبات السياق وتعقيداته والأسئلة الجديدة في ما كانوا يحاولون تطبيق الأحكام المذكورة في النصوص. في زمن الإمام أبي حنيفة، كانوا لا يزالون في المراحل الأولى لإنتاج هذا القانون المطبّق: التحليل، واتباع مقاربة نقدية ـ تميزت بالشجاعة والجرأة في بعض الأحيان ـ وإبداعية أكيدة ومتواصلة لازمت العالم والفقيه الذي لم يتردد بمناقشة التفاصيل العملية، أو حتى تخيّل أوضاع فرضية، كما ذكرنا سابقاً.

بعد مرور نحو نصف قرن على ذلك، عاش الشافعي بوضع مختلف. وهو لم يتردد على الرغم من أنه فقيه في استجماع الروح التحليلية ذاتها والشجاعة والإبداع كما فعل سلفه أبو حنيفة، لكنه تصوّر أولى علامات الإفراط في استخدام المصادر الثانوية ـ الرأي والأحكام الفقهية المعتمدة على الصالح العام (الاستحسان)، والعرف، وحتى الاستخدام المفرط للقياس ـ

على حساب المنزلة المركزية للنصوص باعتبارها مراجع أولية. وقاده ذلك للرجوع إلى النصوص واقتراح وسيلة للقراءة، كما رأينا، ومنهجية لاستنباط الأحكام بفئاتها ومبادئها وقواعدها. أراد وضع إطار عمل لتجنب الانحراف في ميدان الفقه. لكن يتعين الاشارة إلى أن أبا حنيفة نفسه واجه انتقادات حادّة لطرقه. إذ اتُّهم بإهمال السُنّة لمصلحة القياس، وبالاستخدام المفرط لرأيه الخاص في الوصول إلى الرأي الفقهي (الاستحسان). وفي مواجهة السلطات العامة، فضلاً عن المناقشات مع الفقهاء الآخرين، توجب عليه الردّ باستمرار على مثل هذه الاتهامات والإصرار على المنزلة الأساسية للأحاديث النبوية في فكره وفتواه[3]. وهو الذي قال ذات مرّة: «ما جاء عن الله تعالى فعلى الرأس والعينين، وما جاء عن رسول الله فسمعاً وطاعة، وما جاء عن الصحابة تخيّرنا من أقوالهم ولم نخرج عنهم، وما جاء عن التابعين فهم رجال ونحن رجال»[4].

وفي ما عدا المناظرة التي جرت بين الشافعي والشيباني، أحد تلامذة أبي حنيفة (كما ذكرنا آنفاً)، والاختلافات في الرأي بينهما، تبين أن تطوير أصول الفقه كما وضعها الشافعي كان تحدياً حقيقياً لأتباع مذهب أبي حنيفة. فكيف لهم أن يفسروا الاستنتاجات التي توصل إليها أبو حنيفة وأغلب تلامذته المشهورين؟ وكيف يمكنهم تفسير الاختلافات داخل مذهبهم نفسه (بما أن أبا يوسف، تلميذ أبي حنيفة، أشار إلى اختلافاته في الرأي مع أستاذه؟) وكيف يمكن دمج مجموع المخرجات الفقهية للأحناف ـ التي تتبّعت الواقع عن قرب، ولذلك كانت شديدة التفصيل ـ مع منهجية الشافعي والفئات شبه المسلَّم بها التي وضعها؟ لذلك، توجب على الأحناف التكيّف مع موقف مختلف عن موقف الشافعي في تعاطيهم مع النصوص ومع أصول الفقه. فبدلاً من التشكيك بالمنتجات والمخرجات الفقهية العملية ـ أو تقييدها ـ بفرض مجموعة أفكار مسبقاً، أعادوا بناء مجموعة أفكار انطلاقاً من استنتاجات فقهائهم وآرائهم الفقهية. ولذلك استمروا في العملية الاستقرائية «للوصول»

(٣) أبو زهرة، المصدر نفسه، ص ٢٣٦ ـ ٢٣٧، الاقتباس عن الشعراني في الميزان، و Abu Zahra, Ibid., p. 246.

(٤) أي أن «رأينا مساوٍ لآرائهم». انظر: أبو زهرة، المصدر نفسه، ص ٢٣٧ (هذه الفقرة ليست مترجمة إلى الإنكليزية). تجدر الإشارة إلى أن الانتقاد الموجه إلى أبي حنيفة بأنه يهمل الأحاديث النبوية غير منصف بالمرّة، فقد كان من أوائل الفقهاء الذين اعتمدوا على أحاديث الآحاد في صياغة فتاواه الفقهية.

إلى الدوافع وإلى العلل التي تقف وراء آراء الفقهاء لتحديد العلل التي تفسّر الأحكام النصية (كما فهمها علماؤهم). وبالتالي تمكنوا من تحديد عدد من قواعد الاستنباط الخاصة بمذهبهم، فضلاً عن وضع منهجية وتصنيف عام بناء على الممارسة المصطَلح عليها لدى العلماء.

هذا العمل الاستقرائي مثير للاهتمام لكنه غني أيضاً بطبيعته بتجربة الفقه المطبَّق على وقائع العالم والتي ميّزت أبا حنيفة وأتباعه. إن المخرجات المدهشة للفقهاء الأحناف معروفة جيداً، كما في الأعمال الشهيرة مثل كتاب **الأثر** أو كتاب **الخراج** للإمام أبي يوسف، وكتاب **المبسوط** (والذي يسمى أحياناً بالأصل نظراً إلى أهميته) للإمام الشيباني، و**الجامع الصغير** أو **الجامع الكبير**. على أن توليفة الفكر الحنفي في ميدان أصول الفقه على الخصوص تظهر في أعمال أبي الحسن علي بن محمد البزداوي (المتوفى عام ٤٨٣هـ/ ١٠٨٩م) والذي يُعرف أيضاً بفخر الإسلام. وعمله الرئيس في **كنز الوصول إلى معرفة الأصول** (الذي يشار إليه اختصاراً بالأصول في بعض الأحيان)[٥]، تُبين مبادئ المذهب الحنفي ومنهجيته الخاصة بالأصول التي جاءت ثمرة عمل استقرائي طويل (قام به البزداوي بنفسه، لكن عمل عليه فقهاء أحناف سابقون). وعلى ضوء هذا العمل المهم، بالإضافة إلى أخذ أقوال الأمام أبي حنيفة بالاعتبار (كما نُقلت هنا أو هناك)[٦]، يمكن للمرء أن يحدد المصادر التي اعتمد عليها المذهب الحنفي في استنباط أحكامه، وهي سبعة: القرآن والسنّة وأقوال الصحابة والإجماع والقياس والاستحسان والعُرف.

من الواضح أن الطريقة الاستقرائية التي تعيد بناء تسلسل التعليل الجدلي (النص ـ السياق)، بدءاً بالإجابات والأعمال الفقهية، ووصولاً إلى تقنين الأسس النظرية، تختلف عن الطريقة الاستدلالية التي اتبعها الشافعي على صعيدين على الأقل: طرق وطبيعة التعليل استناداً إلى الفتاوى التي أثّرت في الواقع تأثيراً شديداً ـ إذ لم يكن تأثيراً حاسماً كما في حالة الاستحسان ـ وكيفية تحديد مصادر أصول الفقه.

---

(٥) ينبغي الإشارة أيضاً إلى أنه بالإضافة إلى كتبه التي علّق فيها على أعمال من سبقوه (لا سيما الشيباني)، يعتبر تفسيره للقرآن في كتابه **كشف الأسرار**، نافعاً للغاية في تفسير عدد من الأحكام وفي وضع التفسير والفهم في السياق المناسب.

(٦) العمل المرجعي الذي يُعنى بحياة أبي حنيفة وأعماله وأقواله هو: أبو المؤيّد الموفق المكّي، **مناقب الإمام أبي حنيفة**، ٢ مج (بيروت: [د. ن.]، ١٩٨١).

ثالثاً: المنطقية والمنهجية والمصادر

كان على فقهاء الأحناف الذين سعوا لفهم منطق المنهجية التي وضعها الإمام أبو حنيفة واتساقها ـ من دون توضيحها بشكل صريح ـ المقارنة أولاً بين استنتاجاته وإجاباته ومراجعاته أو تصحيحاته الخاصة لبعض آرائه الفقهية أحياناً. واستحال عليهم الاقتصار على الرجوع إلى القرآن والسُنة، ولذلك توجب عليهم في سياق محاولة استنباط علل التفسيرات إمعان النظر بالعلاقات بين النصوص وسياقات معيّنة، لأن ذلك برر الآراء الفقهية المتنوعة المذكورة. واستند التحليل الذي أجروه إلى التعليل الجدلي من البداية بين النص والسياق، كون هذان البُعدان حاضرين أصلاً بالطبع في الإجابة الفقهية التي كانت نقطة انطلاقهم. ولذلك، تألفت العملية من إيجاد روابط منطقية بين أسباب الرأي الفقهي البشري ونتائجه من ناحية، وبين واحد أو أكثر من النصوص القرآنية أو الأحاديث النبوية وثيقة الصلة بالمسألة. كان المراد من هذه المناظرة المنطقية والجدلية تسليط الضوء على ما فُهم من المراد الصريح والضمني للمصادر النصية. يمكن للمرء أن يلاحظ هنا أن الواقع، أي البيئة الاجتماعية والإنسانية، تسلّط الضوء ـ بالاستقراء ـ على طرق تفسير النص، وتتيح، في عملية مؤلفة من مرحلتين، استنباط علل النصوص نفسها وليس استنباط علة الرأي الفقهي المجرد فقط. وبناء على ذلك، يصوغ المنطقُ، والتعليل الجدلي، وتحديد علة الحكم عالمَ الفقهاء الذين يسعون إلى استنباط الأصول وترغمهم باستمرار على الأخذ بالاعتبار السياقات الإنسانية والاجتماعية ككل وليس سياق البيان فقط ـ كما هي الحال مع الشافعي.

بدأ فقهاء الأحناف بالتدريج، مثل البزداوي، بوضع إطار العمل لمنهجية شكلت، على الرغم من أن أبا حنيفة نفسه لم يعبّر عنها بشكل صريح، وسيلة لقراءة شكّلت الأساس لعامة مخرجاته. إن الحضور الدائم للسياق جعل التعليل الجدلي والحجة التحليلية ضرورتين، كما رأينا، بحيث أشار ابن خلدون في وقت لاحق إلى مدى المساهمة الحاسمة للبزداوي في هذا الميدان. وبعد وضع الإطار النظري لتلك المنهجية التي كانت تمارس بشكل طبيعي وغير رسمي، أتاحت الانكباب على أصول الفقه وتصنيفها، وبخاصة تحديد المصادر التي تلازمت مع العمل الاستقرائي. ونذكر أنه عندما شرع الشافعي في عمله الاستدلالي انطلاقاً من المصادر النصية، لم يشر بوضوح إلى أن المصادر

النصية تحتل منزلة محورية في العملية وحسب، بل وأشار إلى أن لها الأولوية على سائر الاعتبارات الأخرى. ولذلك، حتى في حال سكوت النص، يكون الاجتهاد، بالمعنى الضيق للقياس ـ أو ربما الاستحسان(٧) ـ والذي يعيد العالم إلى المنطق وإلى العلّة التي تم تحديدها بالاعتماد على النص نفسه. وسبق أن ذكرنا أن أبا حنيفة وفقهاء المذهب الحنفي اعترفوا بالطبع بالمنزلة المركزية للقرآن والسُنّة(٨)، ولذلك لا يوجد تبرير للانتقادات التي وُجهت إلى أبي حنيفة بدعوى إهماله للسُنة، وبخاصة عندما نرى الأهمية البالغة التي علّقها ـ وعلّقها تلامذته من بعده ـ على أقوال الصحابة. لكن ما يبدو واضحاً في تحديد المذهب الحنفي لمصادر الفقه الإسلامي هو سلسلة المصادر الثانوية التي من الواضح أنها أخذت بالاعتبار العلاقة بالسياق الاجتماعي والإنساني.

عندما لا يرِد في المصادر النصية شيء عن مسألة معيّنة، يعترف أبو حنيفة بالصفة الملزمة للإجماع ـ الذي يعرّفه بأنه إجماع الصحابة والفقهاء على العموم ـ الذي يبدو أنه الشكل (الجماعي) الأول لممارسة الاجتهاد. كما يحتل القياس منزلة مركزية في منهجية المذهب الحنفي بالتأكيد، ويعتمد الفقه التقديري باستمرار على القياس عند معاينة عدد كبير من الأوضاع المعقدة. وعلى العكس من الشافعي، لم ينظر أبو حنيفة إلى الاستحسان على أنه مجرد امتداد للقياس (الذي كان سيقيّد استخدامه)، ولكنه رأى فيه، كما الإمام مالك(٩)، مرجعاً كافياً بذاته وأداة. وما من شك في أن دور الاستحسان بنظر أبي حنيفة مناقض لرأيه المقيد في تصنيف الشافعي، فهو لا يقيّد الاستحسان من خلال القياس، بل يلجأ على العكس من ذلك إلى الاستحسان لتجنّب

---

(٧) يبقى استخدام الاستحسان مقيداً للغاية، ويتعين أن يُنظر إليه على أنه توسيع للقياس. وكان الشافعي يتحدث عن كتابه الأم بأنه كتاب يتحدى صحة الاستحسان (إبطال الاستحسان): أبو زهرة، **أبو حنيفة، حياته وعصره، آراؤه وفقهه**، ص ٣٠٢، و Abu Zahra, *The Four Imams: Their Lives, Works and their Schools of Thought*, p. 252.

(٨) على الرغم من أن التصنيف والمصطلحات المستخدمة تميّز بوضوح بين تصنيف المصادر والمكانة المميَّزة للقرآن الكريم. ولذلك، يُوصَف الأمر المنصوص عليه في القرآن الكريم بأنه فرض، في حين يوصف الأمر بأنه واجب إذا نص عليه حديث نبوي (وبالمثل، يوصف النهي بأنه حرام إذا جاء في القرآن الكريم، ويوصف بأنه مكروه إذا ورد في السنّة النبوية المطهرة). وهذا التمييز تفرد به مذهب أبي حنيفة.

(٩) يُروى أن الإمام مالكاً قال بأن الاستحسان يمثل «تسعة أعشار المعرفة [الفقهية]». انظر: أبو زهرة، **أبو حنيفة، حياته وعصره، آراؤه وفقهه**، ص ٣٠٢، و Abu Zahra, *The Four Imams: Their Lives, Works and their Schools of Thought*, p. 252.

تطبيق صارم وحرفي للقياس إذا كان يتناقض مع مقاصد الشريعة التي ترمي في الأساس إلى حماية سلامة الناس وممتلكاتهم مع تسهيل أمور حياتهم. يمكن أن يرى المرء، من غير أن ينكر العلاقة اللازمة بالنصوص، أن الاستحسان يبدو من الناحية العملية مصدراً ثانوياً يأخذ بالاعتبار السياق الاجتماعي والإنساني ـ بالبداهة. وينطبق الأمر نفسه بالطبع على المصدر السابع المذكور آنفاً، أعني العُرف الذي يُرسي علاقةً بالبيئة، علماً بأن البيئة تُؤخذ بالاعتبار لتسليط الضوء على قراءة المصادر النصية، ولتوجيه التطبيق الفعلي للأحكام، وأخيراً لتشريع الممارسات الإيجابية المعتادة (أو الجيدة بذاتها) والتي لا تذكر النصوص بشأنها شيئاً. وهذا يقتضي من العلماء أيضاً فهم المجتمع الذي يعيشون فيه لدى صياغة الأحكام الفقهية.

كان عمل أبي حنيفة سابقاً لعمل الشافعي. والرغبة في التوضيح وفي التقييد ظهرت بعد ذلك عندما بدا أن الإفراط آخذ في الازدياد، وأن بعض الأشخاص يتعامل بكثير من الحرّية مع الطابع العياري والمُلزم للنصوص. ولمّا كان أبو حنيفة أقرب إلى المصدر من الناحية التاريخية، تبنّى بشكل طبيعي مقاربة أكثر جرأة وحاول تطوير تجربة الجيل الأول من المؤمنين لتنفيذ الأحكام بإخلاص، والمحافظة على روحية النصوص (لتسهيل الأمور الحياتية على الناس) وتقديم إجابات براغماتية. وكان يستعين بتجربته الخاصة مع الرجال دائماً في أثناء تطوره الفقهي، لا سيما في ميدان التجارة، إذ إننا نجد أن عدداً من القواعد أو الإعفاءات التي وضعها أبو حنيفة (مثل دفع الزكاة نقداً وليس عيناً، أو القواعد الأقل وطأة عند المتاجرة في الدول غير الإسلامية) تأثرت بشكل واضح باعتبار البيئة الاجتماعية أو حتى بعادات الناس وسلوكياتهم. كما نتلمّس هذه المرونة في عدد كبير من الميادين في عمل الإمام مالك الذي عاش في عصره، بتقصّيه المفصل عن المصالح المرسَلة (وهي القضايا المتعلقة بالمصلحة العامة والتي لم يرد فيها نص) أو بلجوئه إلى الاستحسان إذا كان تطبيق القياس يعود بنتائج عكسية. في كلتا الحالين، نلاحظ أن السياق أُخذ بالاعتبار بدرجة كبيرة. صحيح أنه يظل يُعتبر مصدراً ثانوياً، لكنّ دوره أساسي ويضطلع صراحة أو ضمناً بدور تنظيمي إما في قراءة النصوص أو في تطبيقها. والهدف دائماً هو تحديد الباعث، أو علّة الأمر أو النهي لاستنباط المراد أو القصد أو الحكمة من هذه الأوامر. ومن دون هذه العملية، سيكون تطبيق الأحكام أو إصدار الفتاوى في بيئة جديدة أمراً

مستحيلاً من دون المخاطرة إما بالتطبيق الحرفي الذي يخون روح النص أو الانشغال بواقع اجتماعي يتسبب في إهمال النص.

تتيح الطريقة الاستدلالية، كما الطريقة الاستقرائية، تحديد المصادر الأولية للفقه الإسلامي بمرور الزمن. والقضية التي على المحك هي معرفة كيفية التعامل مع النصوص المرجعية في السياقات الجديدة وعلى مرّ تاريخ البشر. كان الانشغال ولا يزال في محاولة المحافظة على التمسك بالقرآن والسُنة: صحيح أن العلماء الأوائل سعوا بشكل بديهي للتوصل إلى حلول خاصة بزمانهم، لكن كان من الضروري أيضاً وضع إطار عمل وأعراف ومنهجية. والشيء الذي نتج من عملية التقنين الطويلة هذه هو أن العلماء الأوائل انفتحوا على العالم والمجتمع والعادات والأعراف بوصفها مجالات طبيعية يجب أخذها بالاعتبار في عملية صناعة القوانين. ثم أعاد العلماء التركيز، بمرور الزمن ـ ومع التوسع الجغرافي والاستقراء المفرط في الأغلب ـ على النصوص، وشددوا على أولويتها قبل أي اعتبار آخر. لكن ما من مرحلة حالت فيها هذه الحركة التاريخية دون الإنتاج الفقهي، ولا حالت على الخصوص دون اعتبار علل النصوص ومقاصدها. وهذا الانشغال على ارتباط أصيل بالأعمال الأولى للفقهاء، حيث كان الاعتماد على الميراث الضخم الذي خلّفه الفقهاء والمذاهب الفقهية في محاولة طرح وسيلة جديدة للقراءة ومنهجية جديدة، وهو نابع من المقاصد السامية للفقه الإسلامي. إنه عصر ثالث لعلم الأصول، وكان لإسهام هذه المدرسة أثره الحاسم، لا سيما من خلال فرض طريقة جديدة في التعاطي مع العلاقات بين الفقه ومقاصده والسياق البشري والاجتماعي ودراستها.

الفصل الخامس

مدرسة المقاصد: مقاصد الشريعة

عندما ندرس مساهمات المذهب الحنفي أو المذهب الشافعي، يمكننا ملاحظة بروز الأسئلة المتعلقة بأسباب الحكم والمراجع الضمنية والصريحة لعلة الأمر أو النهي، سواء في ممارسة الفقه نفسه أم في التقنين الاستدلالي أو الاستقرائي لأصول الفقه الذي تم في وقت مبكر من العملية. وما من شك في أن القياس أو الاستحسان ممكنان فقط بعد أن يتم تحديد العلة في المصدر النصي الأولي. فهذا يتيح استنباط أصل يمكن للعلماء من خلاله فقط إسقاط الباعث الفقهي على أوضاع إنسانية أخرى مشابهة (وهو ما يعرف بالفروع). وبعبارة أعم، يسري المبدأ نفسه على المصالح المرسلَة (وهي القضايا المتعلقة بالمصلحة العامة والتي لا تقول فيها النصوص شيئاً) التي أرساها في وقت مبكر جداً الإمامُ مالك (المتوفى عام ١٧٩هـ/٧٩٦م) والتي تقتضي من الفقهاء، في ظل غياب النص، التوصل إلى قوانين تتماشى مع توسع المصادر النصية ومنطقها. ومثل هذا المشروع سيكون مستحيلاً من دون الاستنباط المسبق للمقاصد الضمنية والصريحة من النصوص المرجعية[1]. ولذلك، كان على الفقهاء الأوائل ـ والأصوليين من بعدهم ـ الرجوع باستمرار، كما رأينا، إلى السبب، أو العلّة، أو المراد، أو القصد أو الحكمة التي تسوّغ أمراً أو رخصة أو تحريماً (أي الحكم) أو تشكل الأساس له للتمكن من إصدار فتاوى جديدة أو وضع منهجية تتضمن مبادئ استنباط الأحكام الشرعية. كان البحث في ذلك

(١) الأمر نفسه ينطبق على قاعدة «سدّ الذرائع» للإمام مالك (أي غلق الطرق التي ربما تؤدي إلى الوقوع في محظور أو في محرَّم). وهنا أيضاً، سيكون التوصل إلى «إسقاط فقهي» أمراً مستحيلاً إذا لم يتم تحديد المعنى، أي علّة النهي الابتدائي الذي يعتمد على التعليل المنطقي بأكمله.

ضرورة عملية كجزء من علاقة الفقهاء بالنصوص إما بقصد تطبيقها على أرض الواقع أو اقتراح وسيلة للقراءة يمكن أن تضبط وتوجّه تطبيق الأحكام على الوقائع الجديدة. وبناء على ذلك، كانت مقاصد الأحكام المستنبطَة بهذه الطريقة، سواء بالنسبة إلى الفقهاء أم إلى الأصوليين، وسواء باستخدام الطريقة الاستدلالية أم الاستقرائية، محصورة بالضرورة؛ ولذلك اقتضت الضرورة العملية إسقاط ذلك الضوء على كل حكم أرسته المصادر النصية.

اعتمد تصور بعض الفقهاء المتخصصين في أصول الفقه (الأصوليون) على التوصل إلى مقاربة أعمّ بالرجوع عن المعاينة الفردية للعلل أو للنوايا الصريحة أو الضمنية للأدلة التفصيلية لمحاولة تحديد المقاصد التي كانت الدافع للأحكام الشرعية الموجودة في المصادر النصية. ولذلك كان الهدف محاولة استنباط مقاصد الشريعة وتصنيفها وهو ما شكل نوعاً من الفلسفة العامة للشريعة الإسلامية. وكما سنرى، لم يكن لدى الفقهاء الأوائل الذين صاغوا بعضاً من تلك المقاصد، المراد ولا حتى الحدس لتأسيس مدرسة أصولية جديدة. والشيء الذي أرادوه بتطوير مقاربة شاملة كان تحقيق الانسجام الأساسي بين مجموع الأحكام بغرض توضيح الغايات من ممارسة الفقه. على أنه كان لهذه المقاربة المبتكرة تأثيرات مهمة في طريقة تعامل الأصوليين مع النصوص، وكذلك في التطبيق العملي للفقهاء الذين توجب عليهم إصدار الفتاوى في سياقات جديدة. باستخدام توليفة من المساهمات الاستدلالية والاستقرائية المتاحة لهم وبتحديد مقاصد النصوص، وضع هؤلاء العلماء الذين أسسوا مدرسة المقاصد تصنيفاً جديداً للأولويات الخاصة بالمقاصد والأحكام، وفتحوا أيضاً على نحو متناقض، كما سنرى، الطريق إلى دمج ضروري وبنّاء للبيئة الإنسانية والاجتماعية في التطبيق العملي للفقه.

أولاً: ظهور مدرسة: من الجُوَيني إلى الشاطبي

رأينا كيف أن الإمام الشافعي (المتوفى عام ٢٠٤هـ/ ٨٢٠م) أسس علماً جديداً هو أصول الفقه. ولا يمكن لأي دراسة لاحقة في هذا الميدان أن تتجاهل هذا العمل الأصيل الذي قام به الشافعي ومساهمته الحاسمة في هذه المسألة. إذ وضع إطار عمل بقي سارياً على مدى قرون، إلى وقتنا الحاضر، ومقاربة حظيت باعتراف الجميع، وإن تكن خضعت لمجادلة أو نقاش أو واجهت تحدياً أحياناً. ونذكر أن النقاشات الدائرة حول تحديد المصادر

الرئيسة والثانوية ـ في ما عدا الإجماع المتعلق بالقرآن والسنّة ـ لم تتوقف أبداً. كان تأثير مذهب الإمام الشافعي شاملاً وسيبقى كذلك، وهو طال سائر المذاهب الفقهية والفكرية الإسلامية. في الواقع، فتح الشافعي طريقاً جديدة وأرسى منهجية وقواعد انتفع بها سائر الفقهاء الذين أتوا من بعده، سواء الأصوليون أم الفقهاء، بدمجها أو بالجدال بشأنها.

بعد مرور زهاء مئتين وخمسين عاماً على ذلك التاريخ، شرع فقيه شافعي المذهب في تأمل مبتكر في أصول الفقه. ما من شك في أنه اعتمد على أعمال الشافعي، لكنه تمسك ببعض النواحي التي لزم أستاذُه الحذر حيالها، لأنه شعر بأنها تفتح المجال أمام مجاوزة الحد وإفساد النصوص: مراد المشرِّع وعلل الأوامر والنواهي التي تتجاوز القياس الذي أقرّه الشافعي. إذ استنبط أبو المعالي الجُويني (المتوفى عام ٤٧٨هـ/ ١٠٨٥م) والذي يُعرف أيضاً «بإمام الحرمين» ـ والذي صدف أنه كان أستاذ أبي حامد الغزالي (المتوفى عام ٥٠٥هـ/ ١١١١م) ـ تصنيفاً جديداً في عمله الفذّ الذي حمل عنوان **البرهان في أصول الفقه**[٢]. ويبدو أنه كان السبّاق إلى تصنيف الأحكام بناء على ما يمكن تصوره بقصد المشرّع الحكيم ـ وعلل الأحكام ـ لا على حرفية الأحكام ومضامينها فقط. ولذلك اقترح البدء بتوزيعها رأسياً وفقاً لدرجة أهميتها وأولويتها (من الأهم إلى الثانوي)، وذلك بتحديد مستويات خمسة مختلفة[٣]. وأضاف إلى هذا التصنيف توزيعاً أفقياً يميّز بين الأهداف الذي ترمي إليها الأحكام (الدين، حياة الإنسان، العفة. . . إلخ)[٤]. ولذلك كان الجويني أول من أرسى منهجية انطلاقاً من الفقه وتطبيقاته العملية: بالبدء بالمراد والعلة التي تقف خلف كل حكم، سعى لتحديد مقصد المشرّع الحكيم بما أنه يمكن استنباطه بدراسة مجموعة الأحكام والشريعة ككل. وكان العديد من الفقهاء الذين جاءوا من قبله قد أشاروا إلى النوايا، وامتلكوا تصوراً عميقاً بوجوب أخذ مثل هذين البُعدين بالاعتبار، لكن لم يقترح أحد إلى ذلك الحين مثل هذا التصنيف المنهجي والمتماسك للأحكام بناء على المقاصد التي تقف خلفها.

شرع أبو حامد الغزالي، تلميذ الإمام الجُويني، في هذه المهمة وسعى

(٢) أبو المعالي الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، ط ٢ (القاهرة: دار الأنصار، ١٩٧٩).
(٣) المصدر نفسه، مج ٢، ص ٩٢٣.
(٤) المصدر نفسه، مج ٢، ص ١١٥١.

لتوضيح هذه الفئات والمبادئ التي يمكن أن تتضمنها. وعلى الرغم من أن الغزالي كان شافعي المذهب، فقد عاد إلى مفهوم الاستحسان الذي كان الإمام الشافعي قد قيّد استخدامه بدرجة كبيرة، كما مرّ معنا، بحيث جرّده من أي مضمون خاص به عدا مجرد استخدام القياس. ساند الغزالي بقوة في كتابه المهم في أصول الفقه، والذي يُعرف بـ **المُستصفى من علم الأصول**(٥)، رأي الإمام مالك ومذهبه في مسألة المصالح المرسَلة (وهي القضايا المتعلقة بالمصلحة العامة والتي لا تقول فيها النصوص شيئاً) وفي الاستصلاح (التي تعتمد على المصلحة العامة في ظل غياب نصوص ذات صلة). ولذلك يقول: «الْمَصْلَحَةُ عِبَارَةٌ فِي الأَصْلِ عَنْ جَلْبِ مَنْفَعَةٍ أَوْ دَفْعِ مَضَرَّةٍ، وَلَسْنَا نَعْنِي بِهِ ذَلِكَ، فَإِنَّ جَلْبَ الْمَنْفَعَةِ وَدَفْعَ الْمَضَرَّةِ مَقَاصِدُ الْخَلْقِ وَصَلاحُ الْخَلْقِ فِي تَحْصِيلِ مَقَاصِدِهِمْ، لَكِنَّا نَعْنِي بِالْمَصْلَحَةِ الْمُحَافَظَةَ عَلَى مَقْصُودِ الشَّرْعِ وَمَقْصُودُ الشَّرْعِ مِنْ الْخَلْقِ خَمْسَةٌ: وَهُوَ أَنْ يَحْفَظَ عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَنَفْسَهُمْ وَعَقْلَهُمْ وَنَسْلَهُمْ وَمَالَهُمْ، فَكُلُّ مَا يَتَضَمَّنُ حِفْظَ هَذِهِ الأُصُولِ الْخَمْسَةِ فَهُوَ مَصْلَحَةٌ، وَكُلُّ مَا يُفَوِّتُ هَذِهِ الأُصُولَ فَهُوَ مَفْسَدَةٌ وَدَفْعُهَا مَصْلَحَةٌ»(٦).

وبأسلوب أوضح من أسلوب أستاذه، بيّن الغزالي الفئات الخمس التي أصبحت في ما بعد المصدر لسائر الفقهاء الذين جاءوا من بعده. وأضاف شهاب الدين القرافي (المتوفى عام ٦٨٤هـ/ ١٢٨٥م)(٧) ونجم الدين الطوفي (المتوفى عام ٧١٦هـ/ ١٣١٦م)، وتاج الدين بن السبكي (المتوفى عام ٧٧١هـ/ ١٣٦٩م)(٨) العِرْض إلى المقاصد أو المبادئ الرئيسة الخمسة ـ وهو عمل وافق عليه فقهاء آخرون في بعض الأحيان، واعترضوا عليه في أحيان أخرى ـ لكن يمكن القول من دون تردد إن الإطار العام الذي وضعه أبو حامد الغزالي خدم كنقطة انطلاق للدراسة في المراحل الأولى لمدرسة المقاصد وصولاً إلى زمن الشاطبي (المتوفى عام ٧٩٠هـ/ ١٣٨٨م). ويجب أن نضيف إلى المستويات الخمسة التصنيفَ الرأسي الذي كان الإمام الجويني أول من أرساه، وأن

(٥) أبو حامد الغزالي، **المستصفى من علم الأصول** (بغداد: المثنى، ١٩٧٠).

(٦) المصدر نفسه، مج ١، ص ٢٨٦ ـ ٢٨٧.

(٧) قارن: شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، **شرح تنقيح الفصول في علم الأصول** (القاهرة: منشورات مكتبة الكليات الأزهرية؛ دار الفكر، ١٩٧٣)، ص ٣٩١.

(٨) قارن: تاج الدين بن السبكي، **جامع الجوامع** (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، [د. ت.]). حيث يشير ابن السبكي نفسه إلى الفقيه الحنفي تاج الدين الطوفي حول تلك المسألة في ص ٢٨٠ من مج ٢.

الغزالي قام بعملية توليف من خلال التمييز بين مجموعات المقاصد الثلاث وفقاً لأهميتها وأولويتها، وهي الضروريات (المقاصد الرئيسة الخمسة)، والحاجيات (المقاصد المرتبطة بالحاجات التكميلية) والتحسينات (المقاصد الثانوية المرتبطة بالتحسين أو التطوير). وبذلك يكون عمل الغزالي ـ لا سيما كتابه **المستصفى من علم الأصول**، في هذا الميدان ـ عملاً فّذاً بشّر بولادة مقاربة جديدة في التعاطي مع أصول الفقه. إذ أطلق بعد الجويني عملية السعي لتحديد فلسفة للشريعة الإسلامية، متجاوزاً مجرد قراءة الأحكام، بهدف تحديد مسلّمة يجب على الفقيه الرجوع إليها ويجب عليه إسناد مسألة تالية إليها في تطبيق الفقه مع عدم إغفال ترتيب المقاصد التي يجب المحافظة عليها. وبعد تحديد تلك المقاصد، بما يتجاوز الشكل الحَرفي للنصوص، يتوجب على الفقهاء دمج السياق الإنساني والاجتماعي بتأملاتهم في ما يختص بالتطبيق العملي والملموس للأحكام لأن السؤال المتجدد الذي تقتضيه وسيلة الغزالي في القراءة المستمرّة هو كيفية بقاء المرء متمسكاً بمقاصد المصادر النصية، في زمن و/ أو في سياق معيّن، عند تطبيق الأحكام الفقهية في ميدان المعاملات[٩].

هناك نقطتان مهمتان على الخصوص يتعيّن أن نشير إليهما في معرض مناقشة أصول الفقه وتطورها إلى «مدرسة المقاصد»: النقطة **الأولى** هي سمتها المستعرضة بما أنه توجب دمج تأملاتها بشأن «مقاصد الشريعة»، على الرغم من أنه يبدو أنها تبلورت في أعمال فقهاء الشافعية، و/ أو مناقشتها بطريقة أو بأخرى من قبل سائر المذاهب الفقهية الإسلامية. وغالباً ما كان فقهاء الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة (مثل تاج الدين الطوفي)، وحتى فقهاء الظاهرية، يقبلون بالمستلزمات النظرية لهذه القراءة المعتمدة على المقصد أو يتبنّون موقفاً ناقداً (لكن من دون رفض المقاربة جملة واحدة). وتتعلق النقطة **الثانية** التي يتعين التشديد عليها هنا برجوع الغزالي (ورجوع أستاذه) إلى المصادر وإعادة دمجه للمبادئ المنصوص عليها لدى أهل المدينة، ونخص بالذكر بالطبع الإمام مالك بن أنس. إن أبعاداً مثل الرجوع إلى المصالح المرسَلة ـ لدى تحديد المقاصد والمصلحة الفردية ـ فضلاً عن الطرق الخاصة بقراءة فقهاء المالكية للنصوص والتي تسعى إلى تحديد نواياها ومقاصدها،

---

(٩) ومن ناحية أخرى، ينبغي أداء العبادات (الممارسة العملية للعبادة) بناء على ذلك، في جوهرها، وفي ضوء غاياتها الأصيلة، من دون أخذ الزمن والاختلافات في الزمان والمكان في الاعتبار.

تقرّب الإطار النظري لأصول الفقه الذي وضعه الغزالي الشافعي المذهب من التطبيق الملموس للأحكام في المذهب المالكي. ونشير إلى أن عمر بن الخطاب، حمو النبي وأحد صحابته المقرّبين، والخليفة الثاني بعده ـ والصحابة، والإمام مالك في وقت لاحق (الذي قام بتوليف أسس الفكر والممارسات بالمدينة في كتابه الفذّ المعروف بـ **الموطأ**)، طبّقوا الأحكام القرآنية مع الأخذ بالاعتبار باستمرار مقاصد النصوص ـ في المعاملات ـ بالإضافة إلى مصلحة الناس. ومكّنتهم معرفتهم بالمصادر النصية فضلاً عن بيئتهم الإنسانية الطبيعية والاجتماعية من التحلّي بمرونة عالية غالباً في ما يتعلق بالرخص التي تبقى الأهم في الشؤون الإنسانية، كما هو مذكور في القاعدة الشهيرة: «الأصل في كل شيء [مرتبط بالشؤون الاجتماعية والعلاقات بين الأشخاص] الإباحة». يمكن ملاحظة ذلك على الخصوص، كما في مذهب أبي حنيفة، في كافة المسائل المتعلقة بالزراعة والتجارة والممارسات المتعارف عليها، والتي يدمجها الإمام مالك في قراءته للمقاصد والنوايا. حتى إن مبدأ سدّ الذرائع (الذي يحظر ما قد يؤدي إلى أمر محرّم أو مؤذٍ) الذي كان يؤدي بين الحين والآخر إلى الإفراط في التحريم بتطبيقه، طُرح على أمل تحديد ما قد يؤدي إلى انتهاك المحرمات، بدءاً بالنوايا السيئة والمقاصد المضرّة. وهذا التدبير الاحترازي الصارم حيال الطرق المؤدية إلى أعمال محرّمة قابله في البداية الثقة والمرونة في التعاطي مع ما هو مباح وما هو حلال.

من المثير أن نشير هنا إلى هذه العودة إلى أصول الممارسات كما طبقها فقهاء الشافعية المتأخرون. كما قلت سابقاً، وضع الشافعي إطار عمل في منتهى الوضوح لتجنّب وتلافي الإفراط الذي وقع فيه بعض الفقهاء في زمانه، ولذلك كان صارماً على الخصوص حيال المصادر الثانوية واستخدامها. لكن أعاد الفقهاء المتخصصون بأصول الفقه النظر في وقت لاحق بتلك الأصول، وحاولوا إعادة اكتشاف وإحياء الروح والمنهجية والأدوات التي سبق أن مكنت أبا حنيفة ومالك بن أنس من التمسك بالنصوص وكذلك التحلّي بالثقة والمرونة في البيئات الإنسانية والاجتماعية التي كان لديهم اطلاع على ثقافتها وعاداتها وممارساتها في الميادين المتنوعة من الداخل. المفارقة هي أنه في الأزمنة الأولى وفي المداخل التي وضعتها مدرسة الصحابة الأولى في المدينة المنورة ثم في عمليات التطوير التي قام بها الإمام مالك، وجد فقهاء مدرسة

المقاصد (من جديد) قراءة مرتبطة بالمقصد للنصوص تميزت بديناميتها ومرونتها العالية وتحررها الواسع وتركيزها الدائم على علاقة جدلية بالسياق.

ثانياً: الشاطبي: دمج المقاربتين الاستدلالية والاستقرائية في وجهة نظر استقرائية عالمية

يبدو أن أبا إسحاق الشاطبي وُلد بغرناطة وكانت مقرّ إقامته الدائم(١٠). ولم تشر الدراسات التي عنت بسيرته، والتي اعتمدت بالبداهة على ما قاله تلامذته عنه(١١)، إلى أنه أقام فترة مهمة في الخارج، وتذكر أنه عاش ببيئة انغمس فيها منذ طفولته وتميزت بطابع ديني وثقافي. درس الشاطبي المذهب المالكي وعُرف عن عامة مشايخه بغرناطة التزامهم الصارم بتلك المدرسة الفكرية، مثل ابن الفخار البيري، وعلى الخصوص المفتي أبو سعيد بن لبّ (الذي أصبح على خلاف قوي معه في وقت لاحق حول قضية العقيدة). وبناء على ما سبق ذكره عن التقاليد التي كانت سائدة في المدينة المنورة وعن المذهب المالكي، لا يبدو أن انتماء الشاطبي إلى المذهب المذكور كان مصادفة بما أن عمله بأكمله تأثر بالأدوات التي وضعها صحابة النبي والتابعون، والإمام مالك بالطبع. وما من شك في أنه رجع إلى كل ما تقدم مع أخذه بالاعتبار، أو حتى دمجه في مقاربته، سائر الأعمال والمنهجيات التي أنتجها في زمانه الفقهاء من المذاهب الأخرى - المذهب الشافعي والحنفي والحنبلي والظاهري (من خلال ابن حزم المتوفى عام ٤٥٦هـ/ ١٠٦٤م)، والمذاهب الشيعية المتنوعة. وهناك اعتراف سائد اليوم بالدور الذي قام به الشاطبي في اقتراح نظرية جديدة في أصول الفقه بناء على استنباط «مقاصد الشريعة» وتصنيفها. إذ تبنى تأملات الغزالي، وأكمل وفصّل وأرسى أرضية العمل لمدرسة أصبحت قادرة منذ ذلك الحين على الادعاء بأنها تحتل هذه المنزلة، بامتلاكها فلسفتها الفقهية الخاصة، وطرق قراءة مشروعة (للنصوص وللسياقات)، ووجهة نظر خاصة حول كيفية التعامل مع القضايا الفقهية من الناحية العملية. ويجب أن نضيف هنا إلى أنني لا أقصد من ذلك الإشارة إلى

(١٠) لا يوجد مصدر يتيح أدلة يمكن التعويل عليها بشأن مكان مولده، لكن المتعارف عليه أن أمضى في الأندلس أغلب حياته.

(١١) انظر على وجه الخصوص: Ahmad al-Raysuni, *Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law*, translated by N. Roberts (Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 2005), pp. 73-105.

عدم وجود عالم مثير للاهتمام، أو إلى عدم وجود مساهمة مهمة في هذا الميدان، خلال القرنين اللذَين تخللا الفترتين اللتين عاش فيهما الغزالي والشاطبي. فالأعمال التي قام بها الرازي (المتوفى عام ٦٠٦هـ/ ١٢٠٩م)، والبيضاوي (المتوفى عام ٦٨٥هـ/ ١٢٨٦م)، وابن السبكي (المتوفى عام ٧٧١هـ/ ١٣٦٩م)، والطوفي (المتوفى عام ٧١٦هـ/ ١٣١٦م)، وابن تيمية (المتوفى عام ٧٢٨هـ/ ١٣٢٧م) ـ وغيرهم كثر من العلماء المشهورين ـ غنية ومهمة. لكن يشكل عمل الشاطبي نقطة تحول في التعاطي مع أصول الفقه، بنظريته ومنهجيته التي تجاوزت المذاهب الفقهية مع الجمع بين الأدوات المتنوعة التي استنبطتها تلك المذاهب (لا سيما المقاربتين الاستدلالية والاستقرائية اللتين تقدم الحديث عنهما).

لم تكن نية الشاطبي في الأصل تأسيس مدرسة جديدة، وإنما العودة إلى المصادر وإحياء الروح الأصيلة ـ بناء على دقة بالغة وإخلاص وثقة ـ حاكى فيها فقهاء المدينة الأوائل في زمن تطويرهم للفقه العملي. لكنّ نيته في «الرجوع إلى المصدر»، والإخلاص، والتوضيح أكدها كتابه الرئيسي الأول **الاعتصام**[١٢] الذي هاجم فيه كافة البدع والانحرافات التي رآها والتي كانت كثيرة جداً في ميدان العقيدة الإسلامية. ولم يتردد في معارضة شيوخه السابقين والدفاع عن مواقف حازمة في مسائل العقيدة، لا سيما تلك المتعلقة بالممارسات الدينية، واتجاهات صوفية معيّنة، والعادات المحلية (المتعلقة بالصلاة، والدعاء، والأولياء، وما إلى ذلك). وألّب عليه موقفه النقدي هذا العديد من الأعداء، سواء في أوساط السلطات السياسية أم في أوساط الفقهاء الآخرين، لكنه حافظ على التزام لا يتزعزع، وأوضح خطه الفكري ومعارضته للبدع بتأليفه كتاب **الاعتصام**. وتلازم إخلاصه ودقته و«عودته إلى المصدر» في ميدان العقيدة، حيث يتعين أن تكون المصادر النصية المرجع الوحيد الذي يمكن التعويل عليه، مع إرادة مماثلة في الرجوع إلى الممارسات الأولى في ميدان «الشؤون الاجتماعية والتعامل بين الأشخاص» (المعاملات). وفي حين عنى «التمسك» بالمصادر واتباع المثال الذي وضعه النبي وصحابته الحزم وعدم المساومة في ميداني العقيدة والعبادات، أثار موقفه ذاك ضرورة التوافق مع الطرق التي سنّها السلف الصالح بناء على الاعتراف بالنصوص والبيئة،

---

(١٢) أبو إسحاق الشاطبي، **الاعتصام** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥).

وعلى قصد الشارع الحكيم، وعلى الإحاطة بمصالح الناس، والثقة التي يمكن أن يتمتع بها علماء التفسير(١٣).

أوضح الشاطبي مبادئ منهجيته بتفصيل شامل في قسم **كتاب المقاصد** في كتابه الثاني **الموافقات في أصول الشريعة**(١٤). الشيء الذي يثير ذهول القارئ من البداية هو عنوان القسم الأول فيه والفقرات التي تحته. ميّز الشاطبي على الفور بين نوعين من المقاصد: المقاصد التي حددها الشارع الحكيم و«مقاصد المكلَّفين». تضع هذه الطريقة الوسطية النص بين نيتين (أو هدفين) يتعين على الفقيه محاولة «قراءتهما» وفهمهما ومحاولة التوفيق بينهما في النهاية أثناء تطبيق الفقه وتوجيه فهم البشر وسلوكهم. العنصر المركزي في هذه المقاربة هو المبدأ الأساسي العام الذي تعتمد عليه تعاليم مدرسة المقاصد وهو أن كافة الأوامر والنواهي التي نصّ عليها الشارع الحكيم وأرساها النبي تهدف إلى التشجيع على ما هو مفيد ونافع للبشر وحمايتهم من الشرّ والأذى وما يتبعهما من معاناة. ويلقي هذا المبدأ الضوء على طريقة قراءة النصوص وفهمها، ويطرح منهجية مبنية على استقراء النوايا (والتي نجدها أصلاً، بمقياس مختلف، في أعمال الشافعي وأبي حنيفة ومالك والفقهاء الآخرين الأوائل) واستقراء سائر العلل التي تكون إيجابية بالضرورة في حالة المكلَّفين بعد أن يتعرفوا إليها ويفهموها.

ولذلك، يجب أن يتوافر قبول فكري طبيعي لمعاني الأحكام المفهومة، ويجب إكماله بالممارسة الروحية التي تركز على قلب الفرد ونيته بطاعة مولاه وبالتالي إكمال انسجام نوعي المقاصد(١٥). وبالتالي، يمكننا أن نرى، حتى قبل استنباط تصنيف لمقاصد الشريعة، أن الشاطبي أسس علاقة جدلية بين نوايا الشارع الحكيم ونوايا البشر، وخاض بالبداهة في عملية توفيق ذات حدَّين بين النص المنزّل والسياق الإنساني.

---

(١٣) تنطبق منهجية المقاصد بالطبع على أحكام أركان الإسلام الأربعة (العبادات) كما يؤكد على ذلك الشاطبي نفسه، انظر: أبو إسحاق الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة** (بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٦)، مج ٢: **كتاب المقاصد**، ص ٣٢٤ ـ ٣٢٦.

(١٤) المصدر نفسه، مج ٢: **كتاب المقاصد**، ص ٣٢٤.

(١٥) يمكن للمفكر أن يفهم بأن الاحتباس في سجن غرور المرء ورغباته وعواطفه أمر مؤذٍ، وأن مقصد الشارع الحكيم بالتالي بتحريرنا مقصد نافع، على أن يقبل المرء في ذاته وقلبه وإرادته معنى ذلك المقصد، وهذا يتطلب تثقيفاً روحياً ووعياً مستمراً بماهيّة دافع أفعالنا.

عند التعامل مع مقاصد الشارع الحكيم واقتراح التصنيف الرأسي[١٦] والأفقي[١٧] للفرائض، لا يضيف الشاطبي شيئاً محدداً إلى ما سبق أن وجدناه في تعاليم الجويني، وفي تعاليم الغزالي على وجه الخصوص. لكنّ الشيء الذي يلفت هو تأملاته في نتائج هذا التصنيف: فالشيء المهم في النهاية هو كشف مقياس للأولويات وكذلك الروابط التي من خلالها يعتمد بعض الأحكام على البعض الآخر. من الواضح أنه يتعين حماية الضرورات أولاً قبل الحاجيات أو قبل التحسينات. فإذا كان النص يمكّننا من تحديد هذه التصنيفات، ستفرض علينا البيئة الإنسانية والاجتماعية، والسياق، تحديد متى تكون الضرورات معرضة للخطر، وما إذا كان يجب التخلي عن الكماليات في سبيل حماية مقصد أعلى، وما إذا كان بالإمكان التخطيط للعملية على مراحل. وإذا كانت الحال كذلك، تحديد طريقة القيام بذلك وما إلى ذلك. وبالإضافة إلى ما تقدم، لا يمكن معاينة النصوص ما لم تؤخذ مصالح الناس بالاعتبار بما أنه يتم تحديد كل الفئات في النهاية لخدمة ذلك المقصد الشرعي الذي حدده الشارع الحكيم. وهنا أيضاً، يقترح الشاطبي تصنيفاً لمصالح البشر يميّز بين المصالح الأساسية والمصالح التبعية، وهما يناظران بطريقة منهجية المقاصد التي حددها الشارع الحكيم كون المصالح الأساسية متعلقة بحماية الأصناف الخمسة (الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل) المطلوبة من البشر، في حين أن المصالح التبعية تناظر المقاصد الثانوية التي تتضمن كل ما له علاقة برفاهة البشر وسعادتهم[١٨].

يعالج الشاطبي في التحليل الذي يختم هذا القسم مسألة حيوية (ما هي الوسائل التي تتيح معرفة مقصد الشارع الحكيم؟) ويتوصل إلى موقف وسطي بين حَرْفية المذهب الظاهري والتفسيرات المنفتحة للغاية للباطنيين (الذين يبحثون في ما وراء النص نفسه عن المعنى الباطني لعباراته). ويشير الشاطبي إلى أن عامة العلماء آثروا دراسة محصورة وشاملة للنص وفقاً لشكله ومضمونه من دون التغاضي عن تحديد أسباب الأحكام المدروسة وعللها واستنباطها. تتيح

(١٦) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مج ٢: **كتاب المقاصد**، ص ٣٢٤.

(١٧) المصدر نفسه، مج ٢: **كتاب المقاصد**، ص ٣٢٦. إن الترتيب الذي يقترحه الشاطبي في هذا الخصوص مختلف بدرجة كبيرة عن الترتيب الذي توصل إليه الغزالي: بالنسبة إليه، ما ينبغي حمايته هو الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل.

(١٨) المصدر نفسه، مج ٢: **كتاب المقاصد**، ص ٤٧٦ ـ ٦٧٣.

هذه المقاربة ذات الحدّين وهذا المنظور ذو الحدّين أيضاً، التوصل إلى فهم شامل وعميق للآيات المنزّلة ومقاصدها. ثم يواصل عمله التصنيفي ويحدد الترتيب والمراحل التي يجب اتباعها عند التعامل مع الأحكام المنزَلة وفهمها: يتعين سرد الأوامر والنواهي المنصوص عليها صراحة أولاً، ويتعين تحديد عللها ومقاصدها، ثم تحديد العلل والمقاصد الثانوية، وأخيراً يجب إمعان النظر بسكوت النصوص عن القضايا الجديدة (سواء تلك التي ظهرت في فترة نزول الوحي) التي واجهها الفقهاء في بيئاتهم الجديدة. هنا، يدمج الشاطبي ببساطة المقاربتين الاستدلالية والاستقرائية اللتين نوقشتا في كتاب الشافعي وفي المذهب الحنفي، لكن بتعامله مع المقاصد الشرعية كسوابق ـ تأتي قبل القراءة الفعلية للنصوص ـ يسلط ضوءاً خاصاً على عمليته الخاصة باستنباط الأحكام ويطرح مقاربة استقرائية عامة على ضوء المقاصد المذكورة. كما إن تصنيفه المعتمد على ترتيب الأولويات (من النصوص الصريحة إلى سكوت النصوص عن ذكر أحكام) الذي فصّلناه آنفاً يسمح بتوجيه عملية الاستنباط الفقهي وبالتالي حمايتها، في حين أن مقاصد الشريعة ـ المحددة بناء على مراد الشارع الحكيم ـ تعطي العملية برمتها معناها وتوجيهها. وفي هذا الصدد، لا يمكن إلا أخذ البيئة الإنسانية والاجتماعية بالاعتبار في كافة الظروف، سواء في إصدار حكم أو رأي فقهي أم في استنباط تطبيق عملي لها من خلال التمسك بأسباب النص وعباراته الصريحة من ناحية، ومن خلال حماية مصالح الناس في زمن معيّن، وفي بيئة معيّنة من ناحية أخرى. ولذلك، يتعين على الفقهاء قراءة النصوص وفهمها والاستدلال منها على ضوء نوايا الشارع الحكيم الذي يشترط أيضاً وجوب أن يأخذوا بالاعتبار أوضاع الناس ومصالحهم المفهومة جيداً. ومن خلال معرفة شاملة ثنائية الحدّين بالنصوص والسياقات فقط يمكنهم إكمال هذه المهمة التي تتضمن توفيقاً ثلاثي الأبعاد: بين النص وعلله، والنص وعلله وسكوته، وأخيراً بين النص وعلله وسكوته من ناحية، والبيئات الإنسانية والاجتماعية من ناحية أخرى.

يتم تقديم هذه المقاربة الجدلية متعددة الأبعاد كطريقة وسطية تسعى للمحافظة على التمسك بكل من النصوص ومقاصدها: وكما هو واضح، تتلازم مقاربة الشاطبي الحازمة والواضحة تماماً في ما يختص بالعقيدة، والعبادات، مع منهجية صارمة بالفعل لكنها مضمونة في ميدان العلاقات بين الأشخاص والشؤون الاجتماعية (ميدان المعاملات). وبناء على ذلك، يتعين أن

تكون مراعاة مصالح البشر، والتخفيف من التكاليف الفقهية، وتبسيط نظام الأحكام هموماً دائمة عند دراسة المصادر النصية وتطبيقها. ويبقى أن نشير إلى أن تضمين «سكوت الشارع الحكيم»(١٩) في تصنيفه ليس شيئاً جديداً، لكنّ تضمينه هنا ـ ضمن المقاربة الاستقرائية الشاملة ـ يكتسي أهمية خاصة. فمن دون أن تعبّر عن ذلك صراحة، توفّق منهجية الشاطبي بين الفقهاء والثقة الأصلية التي تقاسمها صحابة النبي، وأهل المدينة المنورة، والإمام مالك نفسه لأنهم ينتقلون بحرية أكبر بين معاني النصوص ومعرفتهم الممتازة والوثيقة بسياقهم الإنساني. وبعبارة أعمّ وأكثر بداهة، تسلّط هذه المقاربة ضوءاً متجدداً على الحديث النبوي الذي يقول «إن الله تعالى فرض فرائض فلا تضيّعوها وحرّم أشياء فلا تنتهكوها وحدّ حدوداً فلا تعْتدوها وسكت عن أشياء من غير نسيان فلا تبحثوا عنها»(٢٠). وهذا يعني أن سكوت الشارع الحكيم رحمة، ونعمة امتنّ بها على البشر لئلّا يتحمّلوا أعباء ثقيلة جداً، لكنه إقرار إيجابي ومفعم بالثقة بقدرتهم البشرية والفكرية على استنباط طرقهم الخاصة للإخلاص للرسالة في مختلف الأزمنة والعصور. وهذا السكوت يريح الضمير ويحرّك العقل.

ثالثاً: مقاصد الشريعة والسياقات الإنسانية والاجتماعية

لا يمكن قياس مساهمة الشاطبي في ميدان دراسة أصول الفقه الإسلامي. فهو لم يخترع شيئاً جديداً من خلال مقاربة مقاصد الشريعة كما رأينا، لكن مهّد عمله القائم على التوليف والتوضيح السبيل أمام منهجية كاملة ومستقلة ترمي إلى تجديد طرق قراءة المصادر النصية وتطبيقها بشكل شامل على مرّ العصور وفي البيئات الإنسانية المختلفة. وهناك ثلاثة أوامر مرتبطة بهذا التجديد يمكن تحديدها وتتصل اتصالاً وثيقاً بهذه المناقشة.

يتعلق الأمر الأول بتقييد مبادئ الشريعة ومقاصدها (المرتبطة بالضرورة بالحاجات التكميلية أو التحسين)، حيث شدد الشاطبي بجرأة لم يمتلكها من

---

(١٩) المصدر نفسه، مج ٢: **كتاب المقاصد**، ص ٦٨١.

(٢٠) حديث «حسن» (جيد)، رواه الدارقطني، والبيهقي (١٠/ ١٣)، والحاكم (٢/ ١٢٢)، والتبريزي في **المشكاة** (١٩٧)، والحافظ في **المطالب العلية** (٢٩٠٩). وقد وصفه الإمام الترمذي بـ «الحسن».

كان قبله، على طابعها الشامل وعلى تجاوزها سائر الأديان. وأشار الغزالي إلى طابعها المستعرض (بين سائر الأديان) لكن الشاطبي يزعم أنه ما من دين أو نصّ منزَل قديم يفشل في الإشارة إلى تلك المقاصد بشكل صريح أو ضمني، أو يذكر عرفاً يتناقض معها[٢١]. ولمّا كان المبدأ الشامل لمقاصد الشريعة تلك التشجيع على الخير وتلافي الشرور والضرر، لا يمكن لتلك المقاصد إلّا أن تكون شاملة ويشترك فيها الجميع بطريقة أو بأخرى. ولذلك، أتاح العمل الاستقرائي للعقل ـ من خلال توسطه الضروري ـ تحديد سلسلة مقاصد، وتصنيفها، وتحديد جوهر القضايا الكلّية المشتركة بين سائر البشر. وبالتالي تتألف حماية الدين والنفس والعلاقات الأسرية والمال والعقل (والتي أضاف إليها الشاطبي في نقاط متنوعة من تحليله مفهوم العِرض كفئة سادسة)، بنظر الشاطبي، مجموعة مقاصد مشتركة بين سائر الأديان، ولذلك فهي تتجاوزها لتضع إطار عمل يتعين فهم كافة النصوص المنزَلة ـ لا سيما القرآن بالطبع ـ من خلاله. وعلى العكس من الطريقتين الاستدلالية والاستقرائية اللتين سبقت الإشارة إليهما واللتين توصل إليهما علماء كانوا في الأساس فقهاء اهتموا بالمسائل العملية وتقديم الإجابات. استقرأ الشاطبي أولاً المقاصد الشاملة من المصادر النصية نفسها، ثم انتقل إلى معالجة القضايا العملية على ضوء الأوامر والتوجهات التي حددتها تلك المقاصد: وهذا يؤثر في طرق فهم النصوص وكذلك في ممارسة التحليل المستقل والنقدي في الاجتهاد، كما سنرى لاحقاً.

تسلّط هذه المقاصد الشاملة بمستوياتها المنفصلة ضوءاً خاصاً على النصوص والأحكام وتطبيقاتهما العملية: سيكون مستحيلاً على ضوء مقاصد الشريعة دراسة النصوص في معزل عن علاقتها بسياق تطبيقها العملي بما أنه يتعين أن يظل هذا التطبيق مخلصاً في سائر الظروف لمبادئ حماية الخير ودفع الضرر في الفئات المتنوعة التي تقدمت الإشارة إليها. ويتعين بالتأكيد أخذ البيئة، ووضع الفرد أو الجماعة، والعادات والأعراف ونوايا الأشخاص المعنيين، بالاعتبار كجزء من عملية إصدار الفتوى وتطبيقها. وهذا صحيح إلى حدّ أن الشاطبي يشير على نحو أدق من إشارة العلماء الأوائل، إلى أنه على الرغم من أن أي عمل يمكن أن يُعتبر مباحاً أو حلالاً، أو مكروهاً أو حتى

(٢١) انظر العمل الهام في مبادئ الاستنباط للريسوني: al-Raysuni, *Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law*, pp. 317-323, especially point 7, p. 318.

حراماً بحد ذاته[٢٢]، فقد تتغير منزلته تبعاً للسياق الذي يُدرس العمل ويُحكَم عليه فيه. وينطبق الأمر نفسه أيضاً على ترتيب الأولويات بين العناصر التي تنتمي هي نفسها إما إلى الضرورات أو إلى الحاجيات أو إلى التحسينات ـ وبالطريقة نفسها، يمكن أن تتحول تلك الأعمال وتنتقل من فئة إلى أخرى تبعاً للسياق. ولذلك فإن المنهجية التي تشكلت سلفاً انطلاقاً من نظرة عامة ومقاصد شاملة ـ والتي تم التوصل إليها بطريقة استقرائية من خلال العقل ـ تقتضي تطبيق القواعد على ضوء تلك المقاصد وترغم العلماء على إعمال العقل باستمرار، وعلى التنقل الجدلي بين النصوص وعللها من ناحية، والسياق والبشر وممارساتهم ونواياهم من ناحية أخرى. وبالتالي يصبح التطبيق الحَرفي والتقليد الأعمى للسلف الصالح مستحيلاً، ويصبح نطاق احتمالات التوصل إلى أحكام وفتاوى منطقية ومعتمدة على العقل أوسع بكثير بما يتجاوز القياس أو الاستحسان المحصورَين بأوضاع مقيدة للغاية في تطبيق الفقه. والهدف هو التمسك بالمقاصد الشاملة للمصادر النصية لا بصياغة حكم معيّن فقط: وبذلك تكون مقاربة الشاطبي قد حوّلت وجهات النظر وقلبتها أحياناً.

إن قراءة الشاطبي للمصادر النصية، في هذه الناحية، هي الأكثر إبداعاً، ويمكن أن تقودنا إلى المرتبة الثانية في التجديد التي تقدمت الإشارة إليها. يرى الشاطبي أن فترة نزول الوحي في مكة (بين عامي ٦١٠ و٦٢٢م) كانت حاسمة لأن الآيات التي نزلت خلال هذا التسلسل الزمني الأولي بيّنت المقاصد الشاملة للفقه الإسلامي. ولذلك، ورد ذكر مبادئ مثل صون الدين والنفس فضلاً عن عناصر فئتي الحاجات والتحسينات المكمّلتين أصلاً خلال السنين الأولى لبعثة النبي، كما إن كل الآيات التي نزلت في وقت لاحق بالمدينة المنورة (بين عامي ٦٢٢ و٦٣٢م) والتي تظهر مزيداً من التفاصيل والتطبيقات الملموسة ما هي إلّا ترجمة وتوضيح لمعاني تلك المقاصد والمبادئ في سياق المدينة[٢٣]. ولذلك، هناك علاقة زمنية معيّنة ومحددة بوضوح بالسياق الذي يتعين أخذه بالاعتبار عند التعامل مع المصادر النصية نفسها، وأن العمل الفقهي الاستقرائي يمكن أداؤه بطريقة متماسكة ومعمقة

(٢٢) هذه هي الفئات الخمس التي تصنّف كافة الأعمال التي يقوم بها المكلّفون، وهي تُعرف بالأحكام التكليفية.

(٢٣) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مج ٤، ص ٢٦٨ ـ ٢٧٠.

فقط بأخذ مثل هذه البيانات الموضوعية بالاعتبار. يضاف إلى ذلك أنه يجب على المرء مراعاة ترتيب آخر للأولويات له علاقة بارتباط القرآن بالسُنة: فالنصوص القرآنية تأتي أولاً فتحدد المبادئ الرئيسة وتتطرق إلى عدد من التفاصيل في بعض الأحيان، في حين أن وظيفة السُنة هي التفصيل والتوضيح والشرح، ولذلك فهي تحتل مرتبة ثانية[٢٤].

يكتسي التأكيد على علاقة التبعية هذه ـ الكلاسيكية والمعترَف بها ـ بين السُنة والقرآن في هذه المرحلة وبهذه الطريقة أهمية خاصة، فهي ترقى من الناحية الفعلية إلى تحرير القرآن من التفسير السياقي الخاص الذي يرجع إلى حقبة المدينة المنورة وحدها. توضح هذه الحقبة معاني الأحكام الفقهية، وتحدد نمطاً معيناً في التفسير، لكنها لا تحصر القرآن ومقاصد الشريعة الشاملة ضمن تطبيق خاص ومحدد تاريخياً. وتتيح عملية التصنيف ثنائية الحدّين هذه مرة أخرى من خلال النصوص الإسلامية الأساسية نفسها (الفترة المكية/ المدنية، والقرآن/ السُنة) وضع إطار عمل وتحديد الأولويات قبل استنباط أي حكم أو تنفيذ أي عمل. أضف إلى ذلك أن الشاطبي يولي أهمية كبيرة للسياق الإنساني والاجتماعي في العملية الاستقرائية وفي فهم مقاصد الشريعة لأنه يتعين على العلماء أن يطرحوا السؤال التالي على أنفسهم باستمرار: إذا كان مراد الشارع الحكيم أن يُطبَّق هذا المبدأ (أو هذا الحكم) بهذه الطريقة وفي هذه البيئة، كيف يمكن تحديد المقصد الأساسي لذلك المبدأ (أو الحكم) بطريقة استقرائية خارج تلك البيئة لكي يتسنى لأناس آخرين، يعيشون في عصر آخر وفي مجتمعات أخرى، استخدامه؟

من الواضح أن الانشغال نفسه بالسياق، وبتجاوزه وإعادة النظر فيه على ضوء مقاصد الشريعة، هي التي توجه تحليل الشاطبي عندما يتعامل مع الأحكام التي تحدد فرائض المكلّفين وواجباتهم (الأحكام التكليفية)[٢٥]. يبدأ الشاطبي بالتمعن في فئة المباح، ويعرض تحليلاً مسهباً للعلاقة بين الأعمال والنوايا التي تحركها وتضفي عليها صفاتها الأخلاقية. ولذلك تقتضي هذه الصفات عملية استقرائية أخرى بسيطة توجب فهم دوافع الأفراد، وبالتالي تفتح فئة المباح مجالاً واسعاً يتيح فيه الشارع الحكيم نطاقاً شاملاً من الحرية

---

(٢٤) المصدر نفسه، مج ١، ص ٣٣ ـ ٤٢، ومج ٤، ص ٣٩٢ ـ ٤٣٤.
(٢٥) المصدر نفسه، مج ١، ص ٩٥ ـ ١١٥.

البشرية ويمكّن كل شخص من العيش وفقاً لطبيعته وعاداته وأعرافه طالما أنه لا يتجاوز حدود المحرمات المذكورة في النصوص. ولذلك، المهم هو نوايا الشخص ودوافعه. وبتوضيح ذلك، يتبنّى الشاطبي موقفاً في الجدال الذي عارض اتجاهين فكريَّين كبيرَين (يتجاوزان أفق المذاهب الفقهية) هما اتجاه من يعتقدون أنه يجب تقييد أفق الأمور المباحة (أو أنه يجب الطلب من المؤمنين اجتنابها) مخافة الوقوع في المحرمات. إن هدف الشاطبي هو حماية هذا الميدان الشاسع من القضايا غير المحددة أخلاقياً، وهو لا يرى مسوغاً لتقييد استخدامه. وعلى النقيض من ذلك، يحدد بالاستناد إلى الطريقة الاستقرائية نفسها بعض خصائص مقاصد الشريعة التي يمكن استنباطها من ميدان المباحات في ما يتعلق بالبشر والمجتمعات والأعراف، وبعبارة أعمّ، بالمصالح الفردية والجماعية. وهنا أيضاً، تقتضي المقاربة من خلال «المباح بطبيعته» منا أيضاً دراسة السياق الاجتماعي والإنساني مباشرة لفهم معنى سكوت النص المنزَل وطبيعته في هذه المسألة.

تؤثّر مناقشتنا للاجتهاد هنا والتي تتعلق بمرتبتنا الثالثة للاعتبارات في التحليل السابق: سواء أكانت النصوص متوفرة أم لا، يُطلب من العقل البشري باستمرار اكتشاف الروابط العرضية، والعلاقات المختلفة بين المقاصد المستقرَأة والنتائج الظاهرة ومجالات القياس المحتملة والعلاقات الجدلية بين النصوص والسياقات المتنوعة. ولذلك تظهر هذه العملية ككل في منتصف الطريق بين الاعتراف بمقاصد الشريعة الشاملة (المستقرَأة والمحددة سلفاً) ومتطلبات التطبيق الملموس للفقه في النهاية في زمن محدد وبيئة معيّنة. وبناء على ذلك، تتطلب ممارسة الاجتهاد معرفة شاملة بمقاصد الشريعة الشاملة للمصادر النصية، وبقواعد الاستنباط، فضلاً عن مصالح الجماعات والأفراد. وبالمقارنة مع اللوائح الطويلة من الشروط التي نصّ عليها العلماء الأوائل، يؤلّف الشاطبي هذه الشروط ضمن فئتين، ويقول: «إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتّصف بوصفين أحدهما فهْم مقاصد الشريعة على كمالها؛ والثاني التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها»[٢٦]. يتبين أن ما يهمّ، سواء في تحليل النصوص المنزَلة أم في التعامل مع الأوضاع التي تسكت فيها المصادر النصية، هو المعرفة العميقة بمقاصد الفقه. يأتي هذا الشرط أولاً لأنه يحدد

(٢٦) المصدر نفسه، مج ٤، ص ٤٧٧، وص ٦٤٠ - ٦٧٩. انظر أيضاً تحليلي في كتابي: *To Be a European Muslim* (Leicester, UK: Islamic Foundation, 1997), pp. 86-89.

طرق استنباط الأحكام وعللها من النصوص التي تأتي في المرتبة الثانية هنا، وهو يتطلب من العلماء دمج كافة العناصر المرتبطة بمصلحة المجتمعات والناس عندما لا يتوافر نص، على ضوء السياق (المصالح المرسَلة). إن فلسفة الفقه الناتج من منهجية مقاصد الشريعة مبتكرة، وهي تغرس في المفاهيم جوهراً ومعنى جديداً. ومن الواضح أن صيغة «مقاصد الشريعة» تشير إلى معنى كلمة الشريعة (طريق أو مسار يؤدي إلى مصدر [المياه]) المذكور في القسم الأول: إنها «طريقة» مصدرها (الشارع الحكيم) ومقاصدها هي التي يتعين على الناس السعي الدؤوب للتمسك بها، في زمانهم وفي مجتمعاتهم المتنوعة، عندما يتطور الفقه بشكل ملموس، سواء أكانت المصادر النصية مصرّحة أم ساكتة. ولذلك فإن الاجتهاد أداة لا غنى عنها وميدان متاح للعقل البشري للتعبير. إنه مخلص ومستقل في الوقت نفسه بما أنه يسمح بإيجاد كافة أشكال العلاقات الجدلية (الاستدلال، والاستقراء، والقياس، وما إلى ذلك) اللازمة للبقاء متمسكين بالطريقة (مقاصد الشريعة) على مرّ التاريخ الإنساني. كما تُلقي هذه المقاربة ضوءاً جديداً على القواعد والأحكام أو القوانين ذاتها: إن التطبيق الحرفي أمر مستحيل في الواقع (باستثناء الأحكام المتعلقة بالعبادات)، ويتعين النظر إليها من زاوية مقاصد الشريعة التي يتعين أن تحدد في كل الأزمنة طرق تطبيقها المحتملة (حتى في حال النصوص الأشد صراحة). هكذا يجب أن نفهم قرار أمير المؤمنين عمر بن الخطاب بتعليق معاقبة السارقين الفقراء في زمن المجاعة: فالتنفيذ الحرفي لحدّ السرقة كان سيتعارض مع مقاصد الشريعة لأن السارقين الفقراء سيكونون ضحايا مرتين. ولذلك، توجّه مقاصدُ الشريعة وتحدد تطبيقَ القواعد والقوانين بما يتجاوز صياغتها الحَرفية في النصوص المرجعية، وبالتالي فإن النظر إليها من منظور مقاصد الشريعة هو الشرط اللازم للإيمان.

إن عدم أخذ البيئة الإنسانية والاجتماعية بالاعتبار أمر مستحيل بالتأكيد في مدرسة المقاصد. فهذه المدرسة لا تلقي الضوء على النصوص الأساسية وحسب، بل إن المعرفة الدقيقة بها هي فقط التي تمكّن المرء من العمل بموجب ما أراد الشارع الحكيم. ولذلك فإن تضمينها من بداية عملية التطوير الفقهي أمر مهم للتعامل مع الأوضاع الجديدة التي لا يرِد لها ذكر في النصوص. وكما آثر أحمد الريسوني أن يشير، عندما قال: «وبالتالي، من خلال التعرف الشامل على الأحكام ومقاصد الشريعة، والإحاطة بأوضاع ومقتضيات الأمة المسلمة، والتحري الدقيق والتقييم المنطقي، يصبح تحديد

المصالح المرسَلة (التي لم تتحدث عنها النصوص بشيء) وترتيبها وفقاً للترتيب المناسب لأولوياتها أمراً ممكناً»[٢٧]. ما من شك في أن مسألة «الإحاطة بأوضاع ومقتضيات الأمة المسلمة» مسألة حاضرة دائماً في تطوير منهجية الشاطبي، وهذا يتطلب دراسة عن قرب. بعد التحليل التوليفي لفكر الشاطبي، نلاحظ أنه استطاع وضع تصنيفات مهمة على الخصوص بالنسبة إلى مقاصد الشريعة الشاملة. فهو استمر بالرجوع إلى السياقات الإنسانية والاجتماعية في سياق العملية، سواء لتحديد مقاصد الشريعة مسبقاً أم لاستنباط تطبيق للأحكام يبقى ملتزماً بها بعد التطبيق. ولذلك يمكن فهم مدى أهمية الإحاطة بالسياق الإنساني. إن السؤال الأول الذي نواجهه اليوم هو معرفة إن كانت مدرسة المقاصد، إلى زمن الشاطبي، قد سنحت لها كل الإمكانات لاستنباط مقاصد الشريعة الشاملة، وتحديد ما إذا كانت تحديات زماننا قد تقتضي منا مراجعة لائحة الأصناف الرئيسة الخمسة أو الستة (الدين، والنفس، والعقل، والمال، والعِرض في بعض الأحيان) وإضافة مقاصد شاملة أخرى. وكما يشير الريسوني في تحليله المسهب لفكر الشاطبي، يبقى تصنيف تلك المقاصد ثمرة الاستقراء الذي قام به العقل البشري. والسؤال الثاني المطروح لا يقل عن سابقه أهمية ـ وربما كان أهم منه ـ وهو تحديد إن كانت البيئة الإنسانية الاجتماعية قد نالت اهتماماً كافياً في أثناء تطور الفقه الإسلامي. ما يظهر في أعمال علماء مدرسة المقاصد ـ وإن بطريقة ضمنية ـ هو أن البيئة الاجتماعية والإنسانية تعمل كمصدر فقهي محتمل بقدر ما يتعين على علماء الأصول أخذها بالاعتبار لفهم حكم، أو التوصل إلى طريقة لتنفيذه، أو إصدار فتوى عندما لا يتوافر نص. لكنّ التشديد على أهمية الإحاطة بالسياق والمعرفة الشاملة به شيء، وإعطاؤه المكانة الصحيحة ومنح البيئة التصنيف وترتيب الأولويات نفسه شيء آخر. وسأقترح في الفصل التالي جغرافيا جديدة لمصادر الفقه الإسلامي. لكن يبدو أنه يلزم قبل ذلك إعداد تقييم شبه مكتمل بعد التعريف بالمدارس الكلاسيكية المتنوعة لأصول الفقه.

---

(٢٧) al-Raysuni, *Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law,* p. 264.

الفصل السادس

تـــولـــيفـــة

يُظهر تحليلي لعمل الشافعي (المتوفى عام ٢٠٤هـ/ ٨٢٠م) مدى مركزية مساهمته في ميدان أصول الفقه الإسلامي. إذ كان أول من تنبّه إلى أنه قبل تطوير الفقه وممارسته، يتعين وضع إطار عمل وإيجاد وسيلة قراءة ومنهجية للتعامل مع المصادر النصية. ولذلك وضع القواعد، وحدد العلاقات بين النصوص وسياقات بياناتها، وأرسى العلاقات بالبيئة الإنسانية والاجتماعية للتمكن من تحديد الأعراف واستنباط علل الأحكام. وانطلاقاً من هذا العمل، حدد بعد ذلك أفق القياس وحدوده، مقيداً استخدام الاستحسان. ولو عدنا إلى القرن الثالث بعد الهجرة (القرن التاسع الميلادي) فسنجد أن الشافعي الذي تتلمذ على يد الإمام مالك، وعاصر تلميذَي أبي حنيفة الرئيسين أبا يوسف والشيباني، وشيخ الإمام ابن حنبل، كان في مركز الجدالات الفقهية الأكثر سخونة واتقاداً. أدرك أن هناك المزيد والمزيد من العلماء الذين تعاملوا من دون قيود مع النصوص باسم القياس الحرّ، أو باسم الإجماع الذي يكتنف تعريفه الغموض، أو باسم الاستحسان الأقل تبريراً. ولذلك قرر وضع إطار عمل صارم لكي لا تضيع أسس الفقه الإسلامي أو تذوب نتيجة تعامل العلماء والسلطات السياسية بمزيد من الحرّية مع المصادر النصية. عاد الشافعي إلى النصوص التأسيسية ووضع طريقة استدلالية منهجية أراد منها إعداد إطار عمل ومنع التطوير المفرط للفقه.

لم يضع فقهاء الحنفية مثل هذه المنهجية مسبقاً لكن كان بمقدورهم الاعتماد على مجموع الفتاوى الفقهية لأبي حنيفة وتلامذته. استخدم هؤلاء

الفقهاء تلك الفتاوى كنقطة انطلاق لمحاولة إعادة بناء العمليات التعليلية المتنوعة التي استخدمها أستاذهم لتحديد منطقه في التفكير وطرقه في استنباط الأحكام الفقهية. وحملتهم هذه الطريقة الاستقرائية، على الرغم من أنها ظهرت بعد الطريقة الاستدلالية للشافعي، إلى الرجوع إلى ممارسة كانت أقرب من الناحية التاريخية لطريقة النبي وصحابته. ووفقاً لمدرسة أهل الرأي، لم يتردد أبو حنيفة أبداً بتفسير الأوضاع، أو اللجوء إلى القياس، أو حتى افتراض أوضاع نظرية (الفقه التقديري). على أن السمة الأبرز لمقاربته في الفتوى كانت أخذه البيئة والحقائق الإنسانية والممارسات الاعتيادية بالاعتبار باستمرار والتي دمجها وتلامذته في طريقتهم بإصدار الفتاوى (كما فعل الصحابة بالمدينة في بيئة أحاطوا بمكنوناتها بشكل مثالي). كما فتح الإمام أبو حنيفة مجالاً واسعاً، باستعانته بالاستحسان لمنع التطبيق المقيد للقياس ـ على النقيض من موقف الشافعي ـ أمام ممارسة الاجتهاد بناء على ثقته بفهمه للنصوص فضلاً عن معرفته بمجتمعه: كان ذلك واضحاً تماماً في ميدان التجارة التي كانت مهنته.

أحيا الإمامُ الشاطبي (المتوفى عام ٧٩٠هـ/ ١٣٨٨م) في القرن الثامن بعد الهجرة ـ بعد الجُويني والغزالي والكثير غيرهما ـ وقوّى التطلع الذي كان قد رعاه مؤسس المذهب الفقهي (أو العالم المرجعي) الذي ساد في غرناطة آنذاك. عاش الإمام مالك بن أنس في المدينة المنورة، بل وكان أقرب إلى الصحابة والتابعين من الأمام أبي حنيفة على صعيد التسلسل التاريخي. وتلازمت شدته في ميدان العقيدة وأحكام العبادات مع مقاربة دقيقة في التعاطي مع الأوضاع الجديدة التي لم يرد فيها نص (المصالح المرسَلة). ولم يتردد الإمام مالك في تقصي علل الأوامر والنواهي (لتحليل النوايا التي تتجاوز المعنى الحَرفي للنصوص والأقوال ولأخذ مصلحة المجتمع والأفراد بالاعتبار عندما لا يتوافر نص في المسألة (الاستصلاح). كان الميدان المفتوح بنظره للتفسير وممارسة الاجتهاد متناسباً مع الأدوات المتاحة للفقيه. وبعد مرور أكثر من خمسمئة عام، اقترح الشاطبي، مستخدماً الأدوات نفسها ومعداً توليفة من عدد كبير من الأعمال السابقة (التي قام بها علماء ينتمون إلى سائر المذاهب الفقهية)، مقاربة اعتمدت على مقاصد الشريعة التي أرغمت العملاء بحكم طبيعتها على الرجوع إلى الموقف الطبيعي للصحابة وللفقهاء الأُول بسبب المتطلبات الخاصة بهذه الطريقة. كان الهدف التفكير

في تطبيق الأحكام بناء على المقاصد الشرعية الشاملة التي أوجبت أخذ صياغة النص والسياقات الإنسانية والاجتماعية (الواقع) بالاعتبار. ورأينا كيف أصرّ الشاطبي على عملية استنباط العلل في استقراء مقاصد الشريعة لكي توجّه هذه المقاصدُ بالتالي عملَ الفقهاء في تطبيق الأحكام. يرجع انتشار الاجتهاد ـ بهدف فهم النصوص وتطبيقها ـ إلى أقوال الصحابة وإلى فحوى الإجابة التي أفصح عنها الصحابي الجليل معاذ بن جبل في إجابته عن الأسئلة التي طرحها عليه رسول الله. في اليمن، وفي سياق جديد، كان يتعين اللجوء إلى الاجتهاد (عندما لا يتوافر نص من القرآن أو السُنة) للتوصل إلى الجواب الفقهي الصحيح الذي يحترم مقصد الرسالة وروحها ونصها.

بإلقاء نظرة فاحصة، يتبين أنه كلما عدنا بالزمن إلى الوراء، زاد اقترابنا من النبي وصحابته، وزاد شعورنا بأن العلماء، الأقل قلقاً من التجاوزات المحتملة لنظرائهم، وثقوا بقدرتهم على فهم معاني النصوص وطرق تطبيقها في بيئتهم. الشيء الذي حدد في الأساس مقاربة الصحابة والعلماء الأوائل كان معرفتهم المطلقة بمجتمعهم من الداخل. ويفترض موقفهم الطبيعي من النصوص مسبقاً بطريقة ضمنية حيازتهم هذه المعرفة ببيئتهم المحيطة، ما مكّنهم من إقامة الروابط، والتوصل إلى آليات للتكيف، و«قراءة» النص بطريقة مختلفة. كانت تلك المعرفة باطنية ولذلك اعتبر من المسلمات أنها لم تتنافس مع المعرفة التي كان يُعتقد أن هناك حاجة إلى اكتسابها، وبالتالي كانت أشبه بالمعرفة الظاهرية (أي المعرفة بالمصادر النصية). ولا يمكن أن يجد المرء أي إشارة واضحة إلى معرفتهم بالبيئة، باستثناء حيازتهم معرفة تابعة لمعرفتهم بالنصوص. وحتى في هذه الحالة، ستظهر أي دراسة جدّية لأعمال الفقهاء، لا سيما الفقهاء الأوائل مثل الإمام مالك أو الإمام أبي حنيفة، كفاءتهم في التعامل مع النصوص وفهمهم لطبيعة المصادر الثانوية (الاستحسان، الاستصلاح، العُرف، وما إلى ذلك) التي لجأوا إليها. وهذا ناتج أساساً من عنصر ضمني في تعاملهم مع النصوص وهو معرفتهم بمجتمعهم أو بميدان النشاط الذي يصدرون فتاواهم فيه. وهذا يثبت أنه لم يكن لمدرسة المقاصد مساهمة مبتكرة لو لم تتضمن إحاطة بالسياق الإنساني والاجتماعي في وصف منهجيتها نفسها كما رأينا. والسؤال الذي نواجهه من جديد الآن هو معرفة إن كان العلماء قد قطعوا شوطاً كبيراً في دمج السياق بتطور الفقه. ألا يجدر بالتالي أن يكون للإحاطة بالسياق، التي كانت طبيعية

في البداية (كما في حال الصحابة والعلماء الأوائل) ثم تم اكتسابها كمرجع ثانوي ضمني أو غير مباشر (عن طريق منهجيات أصول الفقه)، منزلة جديدة كون الإحاطة به أضحت شديدة التعقيد وتتطلب الآن عدداً كبيراً وصعباً من العناصر التي يجب أخذها بالاعتبار؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب، ألا يجدر بنا إعادة النظر بمكانة البيئات الإنسانية والاجتماعية في جغرافيا مصادر الفقه الإسلامي؟ هذان هما السؤالان اللذان سأعالجهما في القسم التالي من هذا الكتاب.

القسم الثالث

من أجل جغرافيا جديدة لأصول الفقه

بيّنتُ في القسم الأول من هذا الكتاب تلك الحدود التي أعتقد أننا وصلنا إليها بالتركيز على التطبيق الملموس للفقه. إن المخرجات المعاصرة للأحكام الفقهية (الفتاوى) ضرورية بقدر ما تمكّن المسلمين من مواجهة التحديات المباشرة في زمانهم. لكن تبقى تلك الأحكام التي تشجع على الإصلاح التكيّفي وتتمسك به عبر إيجاد مساحات محصورة في قلب العصر الحديث، داخل النظام العالمي أو بقربه حيث تتوافر الحماية للأخلاق الإسلامية، لكن هذه المساحات تفشل في ممارسة أي تأثير ملحوظ في ذلك النظام نفسه سواء على مستوى الانتقاد النظري الأساسي أم على مستوى المقاومة الحقيقية، أم على مستوى الممارسات التحولية. وما من شك في أن جيوب النشاطات الأخلاقية تلك (المحللة) ناتجة في بعض الأحيان من هياكل قنّنتها مقاربة سفسطائية تعالج التقنيات ـ باعتمادها على المصطلحات العربية والإسلامية وعلى تعديلات شكلية تافهة بين الحين والآخر ـ بدلاً من المضمون، وتعالج الوسائل أكثر مما تعالج الغايات في كل ميدان تقريباً، من قضية التعليم إلى علم الاقتصاد، ومن مكانة المرأة إلى التحديات الاجتماعية أو العلمية أو الثقافية. لقد أصبحت الأخلاق الإسلامية المعاصرة دفاعية وسلبية ومتخلفة عن زمانها، ومعزولة، ولا تردّ بحال على متطلبات ضمير ديني أو إنساني يجدر به، بتمسكه بالمُثل، إنتاج أخلاق حالمة وحازمة ومنفتحة تطرح الأسئلة على العالم، عن نظامه، وعن إنجازاته وعن زلّاته، ثم تستنبط وتقترح طرقاً ملموسة لتحويله.

وكما مرّ معنا، تكمن المشكلة، بنظري، في قضايا تتعدى القضايا الحالية المرتبطة بالفقه. وهي لا تكمن في الحاجة إلى الاجتهاد. فالشيء الذي على المحك هو طبيعة ممارسة الاجتهاد، ويتعين علينا أن نسأل أنفسنا على نحو ملزم عن هدفه، ونطاقه، وعن مؤهلات النساء والرجال الذين يمكنهم، بل يتعين عليهم، ممارسته اليوم. لكن قبل أن نطرح هذا السؤال، هناك حاجة إلى أن نتساءل أولاً عن تحديد المصادر الأولية التي تقنن ممارسة الاجتهاد المعاصر: هل يمكننا الاعتماد على التقاليد الكلاسيكية لأصول الفقه؟ وهل يجدر بنا دراسة

مصادر أخرى، أم أنه يجب علينا ببساطة استحداث أدوات جديدة؟ كما الشافعي في القرن التاسع، أو الشاطبي في القرن الرابع عشر، نحن نواجه سؤالاً جوهرياً دقيقاً عن علاقتنا بالمصادر النصية بقدر ما يشكك العالم من حولنا في إيماننا، وتماسكنا، وبالنهاية في معنى وجودنا في هذا العالم.

رأينا في القسم الثاني أن التقاليد الكلاسيكية لأصول الفقه تعاطت دائماً مع المصادر المؤسسة بكل احترام وإخلاص، وأنها خدمت أساساً، بإحالتها التي كانت حاضرة دائماً إلى البيئة الإنسانية والاجتماعية، في تسليط الضوء على معاينة النصوص أو على كيفية تطبيقها. ولم يتم النظر بالكون، أي السياق الاجتماعي والإنساني، باعتباره مصدراً قائماً بذاته للفقه ومخرجاته. في اعتقادي، إنها المنزلة هذه، والتمييز النوعي في السلطة ـ بين النص والسياق ـ الذي يمثل مشكلة اليوم. فقد كان العلماء الأوائل على اتصال وثيق ببيئاتهم التي سنّوا القوانين فيها ومن أجلها، ولهذا السبب كانوا شديدي الثقة بأنفسهم، ومبدعين وبراغماتيين. لكن العالم أضحى أشد تعقيداً، وباتت الممارسات المحلية متصلة بالنظام العالمي، وباتت مجالات الأعمال الإنسانية معتمدة على بعضها ومترابطة، ولذلك أصبح فهم العلماء اليوم لهذا التعقيد بالثقة نفسها التي تحلّى بها العلماء الأوائل أمراً مستحيلاً. بل إن العكس هو الصحيح، ذلك لأن الصعوبة واضحة جداً، حلّ الخوف وأنتج فكراً فقهياً انفعالياً جباناً، يخشى كل من لم يعد يملك سيطرة عليه، ويعمل كحارس للمراجع المحاصرة. من خلال معرفة أفضل بالعالم وبتعقيداته، والرهانات الخطيرة في الحاضر والمستقبل، يمكن للعلماء المسلمين استعادة الثقة بالنفس ـ والإبداعي المصاحب لها ـ التي ستمكّنهم من تقديم أخلاق إسلامية تطبيقية معاصرة، بناء على مسوغات عدا الضرورات والحاجات. وهذا يتطلب الاعتراف بأن العالم وقوانينه ونواحي المعرفة المتخصصة لا تسلط الضوء على المصادر النصية وحسب، بل وتشكل مصدراً فقهياً قائماً بذاته. وهذا ما سوف أناقشه بعد قليل، ويتعين التشديد على أن لهذا الموقف مضامين عميقة بالنسبة إلى أصول الفقه والفكر الإسلامي المعاصر.

الفصل السابع

تحديد مصادر أصول الفقه الإسلامي

رأينا في القسم السابق أنه كلما عدنا بالزمن إلى الوراء ـ واقتربنا أكثر من الصحابة أو العلماء الذين التقوا أو عاصروا التابعين (الجيل الذي جاء بعد الصحابة) ـ زاد شعورنا بأنه كان يتم التعاطي مع النصوص بشمولية وثقة على صعيد تفسيرها، بالإضافة إلى تطبيقها. واتضح أن ما جعل هذا الأمر ممكناً وطبيعياً تقريباً كان قربهم الزمني من المصادر النصية، والأهم من ذلك المعرفة الوثيقة للمفسرين الأوائل للنصوص بسياقهم وبمجتمعهم، وبنواحي المعرفة التي أتقنوها في زمانهم، فضلاً عن الأعراف والممارسات التي كانت معروفة على نطاق واسع. كانت الحركة المستمرة جيئة وذهاباً بين المقاصد المصرَّح عنها في النصوص ونوايا السكان وعاداتهم طبيعية وجلية، ولذلك لم تتطلب جهداً خاصاً. كما كان السياق الاجتماعي والإنساني في المجتمعات الأولى التي عاشت في شبه الجزيرة العربية مصدراً فقهياً بحدّ ذاته، دمجه المفسرون بالكامل في النصوص، إلى حدّ أنهم احتاجوا فقط إلى الرجوع إليه ضمناً، ومن دون أي إصرار معيّن، لكي يفهموه. وركز العملاء الذين جاءوا من بعدهم، بوصفهم حماة النصوص ومفسروها، على النصوص في الأساس كمصادر للفقه لأنه بدا بالنسبة إليهم أن هذا السياق الإنساني، الذي أصبح أكثر تنوعاً وتعقيداً، بدأ بتهديد التمسك بالنصوص بسبب التفسيرات الحرة على نحو متزايد، التي نجمت عن العديد من العوامل المتزامنة (معرفة ضعيفة بالعربية، تحريف معاني الآيات القرآنية، تشويه الأحاديث النبوية، حقائق إنسانية جديدة تتطلب اجتهاداً يُنظر إليه على أنه مفرطٌ أو غير مبرر. . . إلخ). وبات ضرورياً، كما رأينا، فرض إطار عمل ووسيلة قراءة ومنهجية.

الشيء الذي ضاع في عملية هذه الممارسة التاريخية الضرورية على الرغم مما تقدم كان الإحاطة الضرورية بالسياق الإنساني والاجتماعي كمصدر للفقه الإسلامي (وكمرجع لا غنى عنه في عملية تطبيقه). والشيء الذي كان لدى العلماء الأوائل (الذين لم يرجعوا إلى أي منهجية لاحقة) متكاملاً بشكل طبيعي، أصبح مع تطور هذه المنهجية على مرّ التاريخ عنصراً ثانوياً، ومرجعاً في أحسن الأحوال يمكن أو يجدر أخذه بالاعتبار، لكنه لم يعد بحال من الأحوال مصدراً ينظر إليه علماء التفسير على أنه كذلك. وتعززت عملية التمييز والتصنيف هذه (النصوص هي مصادر الفقه، والسياق الإنساني مرجع ثانوي) بشكل طبيعي بحقيقة أنه بات من الصعب على الفقهاء المتخصصين بالنصوص في البداية إتقان نطاق شامل من المعرفة التي جُمعت على مرّ الزمن في مجتمعاتهم المناظرة ثم أصبح ذلك الجمع مستحيلاً في النهاية. فبات من المستحيل أن يكون العالم متخصصاً في المصادر النصية وملمّاً بشكل تام في آن بسائر المعارف العلمية والاقتصادية والاجتماعية في زمانه: أي إن الشيء الذين كان طبيعياً ومتكاملاً في الأصل لدى المرء أصبح بالتدريج مميزاً ومعقداً وموزعاً بين عقول الجسم الاجتماعي الموغل في التاريخ. وفي ما اعتاد العلماء على السعي للوصول إلى الكمال والانسجام، كثرت التوترات والنزاعات بين نواحي المعرفة على نحو متزايد، وبات يتعين على المحاولات المبذولة لتحديد هرمية التعامل مع القضية الجوهرية المتعلقة بالصلاحية والسلطة التي تتجاوز الحاجة الطبيعية لإعداد إطار عمل يمكن التعاطي مع النصوص من خلاله. يجب علينا بالتالي أن نرجع إلى نقطة البداية ونطلب تحديد المصادر النصية التي تذكر لنا في النهاية دور الكون، والخلق، والسياقات الإنسانية والاجتماعية في تطور الفقه. وبعبارة أخرى، ما هي الإضاءة التي تسلّطها المعرفة بالنصوص على المعرفة بالسياقات الإنسانية؟ وما هو الشيء الذي يخبرنا عنه الوحي الخالد بشأن طريقة تعاملنا مع زمنية التاريخ؟ هذان سؤالان جوهريان ويقعان في صلب التحليل الحالي.

أولاً: الوحيان: الكون والنص والآيات

يجب علينا التذكّر أن أولى الآيات التي نزلت من القرآن (والتي جاء ترتيبها في آخر المصحف في شكله النهائي) تشير باستمرار إلى الكون المخلوق، وإلى عناصر الطبيعة، وإلى «الآيات» المنتشرة فيه. وأظهر الوحي المنزَل من البداية علاقة بين الوحي المكتوب، العلم، والكون المحيط كأبعاد

ثلاثة تشهد على وجود الله. فهناك إشارة صريحة إلى ذلك في أولى الآيات التي نزلت من القرآن: **﴿إقرأ باسم ربّك الذي خلق. خلقَ الإنسانَ من علق. اِقرأ وربُّك الأكرم. الذي علَّمَ بالقلم. علَّمَ الإنسانَ ما لمْ يعلم﴾**[١].

تشير هذه الآيات إلى حقيقة أن الله خلق البشر، وعلّمهم «بالقلم» الذي يشير بشكل مباشر إلى نزول الكتاب ـ وتعلّم الكتاب ـ الذي يبدأ بتلك الكلمات[٢]. وتضيف السور والآيات الأخرى للأشخاص المعنيين بالكون باستمرار وبالعناصر التي فيه دليلاً على وجود الله: **﴿يُسبّحُ للهِ ما في السمٰواتِ وما في الأرضِ لهُ الملكُ ولهُ الحمدُ وهوَ على كلِّ شيءٍ قدير﴾**؛ **﴿فلا أُقسمُ بالخُنّس. الجَوارِ الكُنَّس. والليلِ إذا عَسْعس. والصُّبْحِ إذا تنفَّس. إنّهُ لقولُ رسولٍ كريم﴾**؛ **﴿سَبِّحِ اسم ربِّكَ الأعلى. الذِي خلقَ فسوَّى. والذِي قدّرَ فهدى. والذِي أخْرجَ المَرعى. فجعَلهُ غُثاءً أحوى﴾**[٣].

هذه الآيات من أوائل ما نزل من القرآن، تشير إلى الكون كشاهد على وجود الخالق ـ على الصعيد الروحي وكتعبير مادّي عن النواميس الكونية. ففي سورة الحجّ، يظهر الرباط بين هذين البُعدين بوضوح: **﴿أفلمْ يسيروا في الأرضِ فتكونَ لهم قُلُوبٌ يعقِلونَ بها أو آذان يسمعونَ بها فإنها لا تعمى الأبصارُ ولكنْ تعمى القلوبُ التِي في الصُّدور﴾**[٤].

الكون فضاء يخاطب العقل والقلب ويُظهر معنى الخلق. فإذا كان القلب لا يستطيع أن يعقل أو يفهم، فإن العيون لا يمكنها أن ترى، ويصبحون عُمياً لا يستطيعون «قراءة» العالم. في آيات خمس شديدة الإيجاز، تجمع سورة الرحمن جوهر الرسالة وتربط كل تلك الأبعاد. قال تعالى: **﴿الرحمٰن. علّم القُرآن. خلقَ الإنسان. علّمهُ البيان. الشمسُ والقمرُ بحسبان. والنجم والشجر يسجدان﴾**[٥].

---

(١) القرآن الكريم، «سورة العلق،» الآيات ١-٥.

(٢) تشير السورة الثانية من حيث ترتيب نزول القرآن الكريم، بحسب التسلسل الأكثر قبولاً، أيضاً إلى تلك المعرفة ذاتها: **﴿ن والقلم وما يسطرون. ما أنت بنعمةِ ربِّكَ بمجنون. وإن لك لأجراً غير ممنون. وإنّكَ لعلى خُلُقٍ عظيم. فستُبصِرُ ويُبْصِرون. بِأييكُمُ المفْتون﴾** [القرآن الكريم، «سورة القلم،» الآيات ١ ـ ٦].

(٣) القرآن الكريم: « سورة التغابن،» الآية ١؛ « سورة التكوير،» الآيات ١٥ ـ ١٩، و«سورة الأعلى،» الآيات ١ ـ ٥.

(٤) المصدر نفسه، «سورة الحج،» الآية ٤٦.

(٥) المصدر نفسه، «سورة الرحمن،» الآيات ١ ـ ٦.

الوحي المكتوب تعاليم تذكّر البشر بالنعم التي أنعم الله بها على الخليقة: لقد امتنّ الله تعالى بإنزال الوحي والعلم والخطاب، ويتعين على البشر أن يتعلموا لكي يروا ويفهموا، بعين العقل، ونظام الطبيعة الدقيق، فضلاً عن فهم صلاة المخلوقات بالعين الروحية لقلوبهم. وهذا المعنى تؤكده آية أخرى تحدد تناظراً ضمنياً بين الوحي والكون. قال تعالى: ﴿**إنَّ في خلْقِ السمٰواتِ والأرضِ واختِلاف الليلِ والنهارِ لآياتٍ لأولي الألباب**﴾[٦].

تشهد السماوات والأرض والليل والنهار والفضاء والزمن على وجود وكرم الله الواحد الذي بسط الكون ككتاب مفتوح مليء «بالآيات» لكي يتأمل فيها الناس بعقولهم وقلوبهم. إن ما يُترجَم «كآيات» في اللغات الأوروبية ـ وفقاً «للآيات» في النُّظم التوراتي ـ له معنى مختلف تماماً في اللغة العربية. فالترجمة الدقيقة الأكثر بروزاً هنا هي «آية» والتي تعني أن الوحي المنزل مؤلف من «آيات»، مثلما أن الخليقة المحيطة عبارة عن عالم من الآيات التي يتعين استيعابها وفهمها وتفسيرها. تخبرنا الآيات عن معنى. . . ولذلك تكشف لنا آيات الكون أنه يزخر بالمعاني. حتى إن المرء يتلمس ذلك في تأملات أبي حامد الغزالي العميقة في «الكتاب المنشور»، أي كتاب الكون، الذي هو مرآة نظرية ومادّية للقرآن، «الكتاب المسطور». وهذا المعنى شائع في الأدبيات الأوروبية الأولى في عصر النهضة وقد غيّر بالتدريج شكل العالم، الذي كان يُنظر إليه على أنه حيّز يجب فك رموزه وتفسيره وفهمه: أفق مفتوح أمام العقل والمعرفة والعلم.

هذا التناظر بين الكتابين حاضر في غير موضع في القرآن الذي يشير باستمرار إلى الآيات ويحث عقل الإنسان على فهم النص المنزَل، فضلاً عن الطبيعة المخلوقة. ويخاطب هذان الكونان ويرددان صدى بعضهما ويُظهران للبشرية أن الخلق، وحياة الناس، والتاريخ مليء بالمعاني. الواضح أنهما «وحيان» يتعين تلقيهما وقراءتهما وتفسيرهما وفهمهما بكمالهما المتصل فيهما. ويتعين على القلب الذي يغذّيه الإيمان أن يكون قادراً على ملاحظة الآيات، ويتعين على العقل أن يسعى لفهم النظام الطبيعي، ويستخرج معانيه، ويحدد نهائياته. يتطلب تفسير الكون، كما تفسير النص، بصيرة في القلب لاستيعاب المعاني بالإجابة عن الأسئلة التي تبدأ بكلمة «لماذا». وهذان الكونان يُظهران

---

(٦) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١٩٠.

فقط نظامهما، وتركيبتهما، ومعناهما ـ وإجابات الأسئلة التي تبدأ بكلمة «كيف» ـ عبر واسطة العقل. ويتعين على العقل الذي يعتمد على التحليل الشامل، محاولة توفيق وتوحيد الأشياء الموجودة في عالم «لماذا» والأشياء الموجودة في عالم «كيف».

لاحظ العلماء الأوائل في معرض سعيهم لتحديد مقاصد الشريعة في النص المنزَل أن مراد الشارع الحكيم هي الدعوة إلى ما هو خير للبشر في النهاية وحمايتهم من الضرر والشرّ. وكل ما يقال بشأن خلق الكون يجيب بالضبط عن المقاصد نفسها: الكون نعمة، والهدف من خلقه نبيل، والنهائيات الأساسية والطبيعية للطبيعة نافعة للبشر ومفيدة لهم. ولهذا السبب يعيد الكثير من الآيات إلى الذهن معاني مثل: **﴿يسألونكَ ماذا أُحلَّ لهم قلْ أُحلَّ لكمُ الطيّبات... اليومَ أُحِلّ لكم الطيّبات...﴾**[٧].

الحلال يناظر بشكل طبيعي ما هو طيّب والطبيعة تقدم نفسها كحيز ضروري وأساسي لما هو جيد وصواب وسارّ وجائز. حتى إن الآية التالية، وإن تكن أكثر تحديداً، توجّه ضمائر البشر نحو الربط بين ما هو «طيّب وطبيعي» وما هو «حلال وجائز»: **﴿يا أيها الناسُ كُلوا ممّا في الأرضِ حلالاً طيّباً..﴾**[٨].

دفعت هذه الآيات والكثير غيرها الفقهاء إلى تأمل الطبيعة ونظامها بنظرة إيجابية في الأساس وإلى صياغة القاعدة الفقهية المشهورة التي تقول «الأصل في الأشياء الإباحة»، والتي تُعنى بالعلاقة بالطبيعة، وبالعلاقات بين الناس، وبالشؤون الاجتماعية. وتعبّر المفردات المستعملة عن هذه الثقة بالطبيعة، سواء في العلاقة بالكون أو بالميول الطبيعية للبشر. وبالتالي الحلال متلازم دائماً مع الطيّب، والجائز والمباح يوجهان الضمير نحو الميول البشرية الجماعية: المعروف (وهي كلمة مشتقة من عرف)، ومعناها الحرفي «الذي يقرّه المجتمع بأنه جيد» هو المفهوم القرآني الذي يشير إلى ما هو طيّب وجائز وحلال، وبالتالي يغطي بعمومية أكبر فئتي الحلال والمباح (وكذلك فئتي المكروه والمستحَبّ المتوسطتين).

هذه النظرة الإيجابية والمنفتحة على العالم ـ وعلى طبيعة البشر على

---

(٧) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآيتان ٤ ـ ٥.

(٨) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ١٦٨.

العموم أيضاً[٩] ـ مهمة لأنها تصنّف من البداية كتاب الكون، ووحيه، ونظاميه المختلفَين، والطريقة التي يجب دراستها أو التفاعل معها. وكما عبّر الشاطبي بوضوح في ما يتعلق بالقرآن (بمبادئه التأسيسية التي نزلت في مكة، ثم تطبيقها والالتزام بها ببساطة في السياق الخاص بالمدينة المنورة)، يمكن للمرء القول إن كل ما نزل من أوائل الآيات في ما يتعلق بكتاب العالم، أي الوحي المخلوق، يوجّه الضمير نحو نظام يؤثر في الناس، وهو آية تدل على وجود الخالق. بغرس الناس ما تقدم في قلوبهم وتحليلها بعقولهم، يكتشفون أن غايات الكون المخلوق قريبة من آمالهم بقدر قرب نظام «الطيب والمربح» لهم ولمستقبلهم (من حيث إن الحلال يناظر ما هو مسرّ بطبيعته ونافع لهم). وبالتالي لا يوجد إحساس بالذنب، وإنما علاقة قوامها الضمير والمسؤولية: التعرف إلى ما هو طيّب، والتعبير عن الشكر، والعمل بناء على ذلك بشكل راسخ. ومن أول الآيات التي نزلت في مكة إلى آخر الآيات التي نزلت في المدينة (سورة المائدة)، يقدم الكون نفسه ككتاب يُظهر آياته، وكحيز يرحب بثقة وكرم وانسجام. ويتعين على البشرية محاولة الالتزام، من خلال أخلاقيات أعمالهم في العالم، بما تلقوه بحكم أنهم في هذا العالم. ولذلك يجب للمرء أن يتصرف بإخلاص وألّا ينسى الشكر على النعم. قال تعالى: **﴿فكلوا ممّا رزقكُمُ اللهُ حلالاً طيّباً واشكروا نعمة اللهِ إنْ كُنتمْ إيّاهُ تعبُدون﴾**[١٠].

تحكي هذه النظرة إلى العالم وهذا الشكر المستمر من جانب الضمير في النهاية كل شيء عن الوحي، هذا الكتاب الأول، ثم ينير الوحيُ الثاني ويكشف بمزيد من الوضوح ويردد الصدى للتذكير بمعاني الآيات والغايات.

ثانياً: الثابت والمتغير

رأينا أن الكون الأشبه ما يكون بالوحي المكتوب، بحاجة إلى أن يتم التعاطي معه بعيون وفكر القلب والعقل. ومن المهم أن نتذكر أننا في نظام رسالة ظهرت ونزلت على ضمير المؤمن الذي يُطلب منه السعي للتعرف إلى الله الواحد، والتقرب منه، وكذلك فهم مراده والسعي الدؤوب للالتزام به. وهذه الرسالة التي تخاطب القلب تلتقي مع البحث الطبيعي الشامل عن معنى

(٩) انظر: Tariq Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam* (New York: Oxford University Press, 2004), chap. 2.

(١٠) **القرآن الكريم**، «سورة النحل،» الآية ١١٤.

واضح بالنسبة إلى البشر إلى حدّ أن القرآن يصفه بالفطرة[١١]: إنه هذا الشيء الطبيعي الذي يتوق إلى السمو، بما يتجاوز الذات، سواء الداخلي أم الميتافيزيقي، والذي يعبَّر عنه بالسؤال بكلمة «لماذا». إن النص المنزَل يردّ على هذا السؤال الإنساني ويرحّب به ـ هذه الحاجة الماسّة إلى المعنى ـ وبالتالي يحرر عقل الإنسان ويطالبه بالسعي، والملاحظة، والتحليل، والتفسير والفهم. إن الوحي المكتوب يدعو العقل إلى البحث أيضاً في سائر مصادره الفكرية، وإلى دراسة الوحي البادي أمام عينيه، وإلى دراسة الكون الذي يكشف أسراره وحقائقه، ويؤكد جوهر الرسالة. وسيردد الوحيان صدى بعضهما وسيكشف أحدهما عن الآخر من خلال اتحاد هذين الأفقين: في صميم هذه المقاربة الواثقة، تناظر أسئلة «كيف» أسئلة «لماذا»، ويؤكد العقل صحة الإيمان. وكما قلتُ في موضع آخر في الرد على صيغة باسكال، «للقلب عقول لا يعرف عنها العقلُ شيئاً»: هنا، للقلب عقول سيتعرف إليها العقل[١٢].

هذه المناقشة التي تقدمت ليست مقاربة منطقية عن بُعد، حيث الأهداف المفترضة للعالم تؤكد في وقت لاحق وجود مقاصد إلهية. فالكتاب المنزَل لا يخنق العقل ولا يوجّهه، وهو يحرره في صميم الكون: العالم يتكلم بنفسه، وبشكل مستقل، ومهمة عقل الإنسان هي فهم لغته، ومفرداته، ودلالات ألفاظه، ونحوه، ونظامه. إن الوحي المكتوب ليس كتاباً علمياً، لكنه يحثّ عقل الإنسان على استعمال كل مقدراته النقدية والتحليلية والعلمية في طلب العلم. ولا يوجد شيء غائب في القرآن مثل الخوف أو رفض العلم، سواء الديني أم الدنيوي، وهذا ما شعر به الفقهاء أو العلماء الأوائل وفهموه تماماً عندما انخرطوا في ميادين العلم (من الفلسفة إلى العلوم الدقيقة والتجريبية)، وهم على ثقة بأن تلك الحرية المطلقة المعطاة لعقولهم في تلك الميادين لا تحدّها مقتضيات الإيمان وجوهره. إن النص المنزَل لا يعيق عقل الإنسان، بل العكس هو الصحيح، إذْ إنه يفتح آفاقاً متنوعة ومتعددة الأبعاد للتفكير المنطقي النشط والمستقل. صحيح أنه يمكن تصور مستويات عدة للخطاب في النص تشير إما إلى النظام الطبيعي أو إلى خصوصيات المجتمعات الإنسانية، لكنه يطالب عقل الإنسان دائماً بالمراقبة والفهم. ولذلك فهو يُبرز ذلك في

---

(١١) للاطلاع على تأملات مفصلة بشأن الفِطرة، انظر: Ramadan, Ibid., chap. 1.

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٧.

نظام الكون وفي نظام النص المنزّل، فنجد أن بعض القوانين شامل وقطعي، والبعض الآخر سياقي ومتغير ومتأثر بالتاريخ: هنا أيضاً، يردد كل من النظامين صدى الآخر. وكما رأينا، أشار القرآن في مرحلة مبكرة جداً إلى النظام الطبيعي، بدءاً بما هو بارز مباشرة أمام عيون المؤمنين، مثل السماء والأرض والشمس والقمر والنجوم والأشجار والمياه والينابيع والخضار والصحراء والدوابّ وما إلى ذلك. ولذلك، يُطلب من العقل مراقبة هذه العناصر ودراستها، والتنبّه أيضاً إلى وجود بعض القوانين الطبيعية النهائية والشاملة: من ذلك أن الله تعالى يقول: ﴿**الشمس والقمر بحُسْبان**﴾، ويشار إلينا إلى أن كليهما ﴿**كُلٌّ في فلكٍ يسبحون**﴾، ويقول أيضاً: ﴿**لا الشمسُ ينبغِي لها أنْ تُدرِكَ القمرَ ولا الليلُ سابِقُ النهارِ وكلٌّ في فلكٍ يسبحون**﴾(١٣).

تحثّ الأديانُ السماوية عقلَ الإنسان على فهم ودراسة الطبيعة ونظامها. إذا كان الكون في نظر القلب مليئاً بالآيات، سيكون اطلاع العقل عليها ممكناً فقط بعد أن يلاحظ النظام، ويدرس تعقيداته واتساقه. وهناك عدد كبير من الآيات القرآنية التي تشير إلى هذا النظام الطبيعي وتدعو عقل الإنسان إلى النظر والتفكير. وعلى سبيل المثال، بعد الربط بين أصل الحياة والماء، كما جاء في قوله تعالى: ﴿**وجعلنا من الماءِ كلَّ شيءٍ حيّ**﴾، يذكر الوحيُ عقلَ الإنسان بالحقيقة الكونية للموت. قال تعالى: ﴿**كلُّ نفسٍ ذائقةُ الموت**﴾(١٤). وبتوسيع الأفق بحيث يتجاوز زمنيته، يتعين أن تمكّن مراقَبةُ الكون الإنسانَ من استيعاب قوانين الكون ودوراته. ولذلك، فإن التقاء مياه الأمطار بالأرض يوجد التنوّع ويحمي الحياة. قال الله تعالى: ﴿**وفي الأرضِ قِطَعٌ متجاوراتٌ وجنّاتٌ من أعنابٍ وزَرْعٌ ونخيلٌ صِنْوانٌ وغيرُ صِنْوانٍ يُسقَى بماءٍ واحدٍ ونُفضّلُ بعضها على بعضٍ في الأُكُلِ إنّ في ذلك لآيات لقوم يعقِلون**﴾(١٥).

وهذه الماء نفسها تنمّي الخضروات المتنوعة الغنية التي تضمن بقاء الكائنات الحيّة. قال تعالى: ﴿**أوَلَمْ يرَوا أنّا نسوقُ الماءَ إلى الأرضِ الجُرُزِ فَنُخْرِجُ بهِ زَرْعاً تأكلُ منهُ أنعامهم وأنفُسُهم أفلا يُبصِرون**﴾(١٦).

---

(١٣) **القرآن الكريم**: «سورة الرحمن،» الآية ٥؛ «سورة الأنبياء،» الآية ٣٣، و«سورة يس،» الآية ٤٠.

(١٤) المصدر نفسه، «سورة الأنبياء،» الآيتان ٣٠، و٣٥ على التوالي.

(١٥) المصدر نفسه، «سورة الرعد،» الآية ٤.

(١٦) المصدر نفسه، «سورة السجدة،» الآية ٢٧.

على أنه يجب على عقل الإنسان أن يراقب ويتنبّه إلى المبدأ الكوني ـ البيولوجي والفيزيائي والتاريخي ـ إلى الدورات من خلال تعاقب الليل والنهار، الذي تقدمت الإشارة إليه، والموت والحياة، والجفاف والمطر. باستنهاض ضمير الإنسان من خلال فكر أبناء الصحراء أولاً، يعود الوحي بشكل متكرر إلى صورة الدورة تلك من خلال صورة الأرض الميتة: **﴿ومِنْ آياتِهِ أنَّكَ ترى الأرضَ خاشعةً فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزّتْ وربَتْ﴾**(١٧).

إن الأشياء التي يمكن للبشر مراقبتها من حولهم في القوانين الطبيعية والكونية تتأكد بذواتهم وداخل المجموعات البشرية من حولهم. ولذلك، **﴿هوَ الذِي خلقكم من تُرابٍ ثُمَّ من نُطْفةٍ ثمّ من علَقةٍ ثمّ يُخْرِجُكم طِفلاً ثمّ لِتبلُغوا أشُدَّكُم ثمّ لِتكونوا شُيُوخاً ومنكم من يُتَوفّى من قبْلُ﴾**(١٨).

وإلى جانب وضع الإنسان الثابت والشائع الذي تعكسه مراحل الحياة والموت الذي سيذوقه كل إنسان، يجب على المرء ملاحظة تنوع المخلوقات والأشكال ـ كأحد قوانين الطبيعة. قال الله تعالى: **﴿ومن آياته خَلْقُ السمٰواتِ والأرضِ واختلاف ألسِنَتِكُم وألوانكم إنّ في ذلكَ لآيات للعالمين﴾**(١٩).

تصور هذه الألوان واللغات شيئاً عن مصير الناس في صفاتهم وخصائصهم. فعلى الرغم من أن سائر البشر جاءوا من مصدر واحد، من ذكر وأنثى، فقد جعلهم الله **﴿شعوباً وقبائل﴾**(٢٠)، ويتعين بالتالي التعامل مع هذا النوع وهذه الاختلافات. وهذا يناظر قانوناً قطعياً، مثل التنوع في الخضار الذي تقدمت الإشارة إليه.

وكما هو واضح، يطلب الوحي المكتوب من ضمير الإنسان مراقبة الكون من حوله بدقة، ويدعوه إلى التفكّر في قوانينه الطبيعية والكونية. وبالتالي، في حين أن النص المكتوب يحوي آيات تشير بوضوح وبصراحة إلى المبادئ القطعية (العقيدة والعبادات على سبيل الذكر لا الحصر)، يُظهر الكون للمراقب أيضاً قوانينه الطبيعية والكونية (السنن الكونية) التي لا تقل وضوح وصراحة وقطعية. ويمكن للمرء باستخدام لغة الاختصاصيين في النصوص

---

(١٧) المصدر نفسه، «سورة فصلت،» الآية ٣٩.

(١٨) المصدر نفسه، «سورة غافر،» الآية ٦٧.

(١٩) المصدر نفسه، «سورة الروم،» الآية ٢٢.

(٢٠) المصدر نفسه، «سورة الحجرات،» الآية ١٣.

القول إنها قطعية، وواضحة ونهائية ولا تتيح مجالاً واسعاً لتفسير جوهرها[٢١]. وعلى هذا المستوى الأول، يردد ويعكس الوحيان بعضهما: للكون، كما للنص، مبادئه وسننه وقواعده. ويتعين على عقل الإنسان أن يراقب هذه المبادئ والسنن ويستنبط منطقها وفئات نظامها لأخذها بالاعتبار في كل من مقاربته المنطقية في تعاطيه مع الطبيعة وفي إدارته للمجتمعات.

يوجد في كتاب العالم مستوى آخر للخطاب لا يهتم بالقوانين الطبيعية وإنما بتنوع الحقائق الإنسانية وتغيرها على مرّ التاريخ. لقد قرأنا للتو آيات قرآنية تشير إلى التنوع في الألوان واللغات والشعوب والمجتمعات. ومبدأ الاختلاف الطبيعي هذا يكتمل بمبدأ تنوع الأديان والمعتقدات. قال الله: **﴿... لِكُلٍ جعلنا منكُم شِرعةً ومِنْهاجاً ولو شاء اللهُ لجعلكُم أُمّةً واحدةً ولكن لِيَبلُوَكم في ما آتاكم فاستبِقوا الخيرات﴾**[٢٢].

إن لهذا الهدف الذي شاءه الخالق عواقب فورية على الموقف الذي يتعين على البشرية تبنّيه، قال تعالى: **﴿ولوْ شاءَ ربُّكَ لآمن من في الأرضِ كُلُّهم جميعاً أفأنتَ تُكرِهُ الناسَ حتّى يكُونوا مؤمنين﴾**[٢٣].

في ما عدا مبدأ التسامح المطروح كخيار متاح للبشرية، يقتضي مبدأ التنوع، المتحقق سلفاً، من ضمير الإنسان احترام النظام الطبيعي بالطلب من الإنسان التعايش مع الاختلافات والتعاطي معها بذكاء حادّ. وهذا يتأكد بالمبدأ الأساسي المنصوص عليه كقانون عام سامٍ وشامل والذي يقوم على احترام حرّية المعتقد: **﴿لا إكراهَ في الدِّين﴾**[٢٤].

إن الوحي المكتوب مليء بالقصص التي تتحدث عن المجتمعات الإنسانية التي تباينت في ثقافاتها، وعاداتها، ومساكنها، ونظمها الاجتماعية والسياسية، وكذلك في معتقداتها. ولو عرضنا تاريخ البشرية، نجد أن تاريخ

---

(٢١) يمكن أن توحي هذه الآيات (سواء أكانت آيات جلية أم مبادئ طبيعية أساسية) في حدّ ذاتها دائماً بتفسير أوسع بالنسبة إلى بيئتها: الاجتماعية والإنسانية في الحالة الأولى، والمادية في الحالة الأخيرة كما تعلّمنا نظرية النسبية أو الفيزياء الكمّية اليوم.

(٢٢) **القرآن الكريم**، «سورة المائدة،» الآية ٤٨.

(٢٣) المصدر نفسه، «سورة يونس،» الآية ٩٩. الفعل «تُكرِهُ» المستخدم هنا مشتق من «كَرِهَ» والأمر نفسه بالنسبة إلى كلمة «إكراه» الواردة في الآية التالية (الهامش التالي) والتي ترسي مبدأ الحرّية الدينية.

(٢٤) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٥٦.

الرسالات يسلط الضوء على حقيقة التنوع والاستمرار ثنائية الحدّين. فهناك شعوب تعبد الأجرام السماوية، وهناك شعوب تعبد الأصنام، وهناك شعوب تحفر مساكنها في الصخور، وشعوب تعيش في خيام موقتة، وشعوب رحّل، وشعوب مستقرة. وهناك شعوب تولّى أمرها ملكة (تحكم بالشورى) في حين تميل شعوب أخرى إلى تبنّي الحكم القاسي للملك الإله (بفرض سلطته الوحشية والتعسفية). إن التنوع حاضر في كل مكان داخل المجتمعات الإنسانية، وتحليل السياقات الإنسانية والاجتماعية يقتضي في الأغلب فهم معاني التعاليم التي تنقلها القصص المتنوعة.

إننا هنا في مملكة الحقائق الثقافية والاجتماعية والسياسية الموقتة والتي تناظر الخيارات المتعددة للمجتمعات الإنسانية ولا تبقى ثابتة أو قطعية أبد الدهر. والقاعدة هنا هي أنه لا يوجد قاعدة وحيدة، ولا قانون طبيعي واحد يقوّم المصائر التاريخية، أو النظم الثقافية، أو الأنسجة الاجتماعية، أو النفسية الجماعية للمجتمعات الإنسانية. والأمر عائد إلى المراقب في محاولة استنباط خصوصيات كل مجتمع أو كل شعب، وإرساء علاقات بين السياقات التاريخية والخيارات الإنسانية، ثم تحليل السلوكيات وتفسيرها على ضوء تلك العناصر المختلفة. والغاية هي استيعاب الأسس التي بنت عليها تلك المجتمعات نفسها وشرح ممارساتها اليومية. وهذا جزء من عالم العلوم الإنسانية التي تسعى، من العلوم الاجتماعية والسياسية إلى النفسية الفردية والاجتماعية، إلى دراسة التنوع الإنساني، وإلى الاستدلال على الثوابت المحتملة، إن وُجدت، والمبادئ المشتركة التي تشكل الأساس للتباين الطبيعي الواضح للسلوك الإنساني. ونحن نصادف في عالم دراسة الوحي المكتوب بعض الآيات التكهنية والقابلة للتفسير، أو ما يُعرف بالنصوص الظنّية. والكون، كما الكتاب المنزَل، مليء بالحقائق، الآيات، التي تضع نفسها أمام التفسيرات البشرية: على العكس من القوانين الطبيعية، ومبادئ الفيزياء أو الكيمياء أو علم الأحياء، الشيء الذي يتعين على البشر دراسته هنا هو العناصر التي تتباين وتتغير في صميم الثقافات والمجتمعات، ويتعين عليهم السعي إلى الفهم ولإعطاء معنى وتوجّه متماسك لطريقة التعامل مع تلك الحقائق.

يطرح الكتاب المنزَل بعض المبادئ الأساسية التي يجب الاستدلال بها في سياق دراسة العلوم الاجتماعية. وعلى سبيل المثال، يوجد بكل تأكيد

ثوابت عندما يراقب المرء مواقف الأغنياء وأصحاب السلطة عندما يواجهون أخطاراً تهدد امتيازاتهم، ويلاحظ بالعكس ثوابت عندما يراقب الناس الفقراء الذين يكافحون لكي ينالوا حرّيتهم الاجتماعية والسياسية. الرابط الأساسي بين الأعراف الثابتة، والخوف مما هو غريب وجديد من ناحية، والعلاقة بالسلطة من ناحية أخرى، هو ثابت آخر موجود في كل من القصص المذكورة في الكتاب المنزَل والتي تصف رد فعل السلطات والسكان على أولئك الذين بدا أنه يهددون النظام القديم، قال الله تعالى: **﴿قالوا أجِئتَنا لِتَلْفِتنا عمّا وجدْنا عليهِ آباءنا وتكونَ لكُما الكِبْرِياءُ في الأرض وما نحنُ لكُما بِمُؤْمِنين﴾**(٢٥).

يمكن للمرء بالتالي تحديد عدد كبير من هذه الثوابت التي ترسي في النهاية المبادئ التي تحكم عمل الإنسان على مرّ التاريخ وتحدد بالتأكيد طابعه الدوري على اعتبار أن الأمر يحصل دائماً مهما اختلفت الفترات. يتعين على مراقب و«قارئ» كتاب العالم أن يدرس تلك الحقائق ويفسرها ويبذل قصارى جهده لوضع قوانين وقواعد لسلوك الأفراد والمجتمعات الإنسانية القابل للمراقبة. وهذا ما يشير إليه الوحي عندما يتكلم عن «سنّة الله» في التعبير عن ثوابت التاريخ التي تتكرر وتتحقق في مختلف العصور والسياقات ولذلك تشكل مبادئ يمكن استنتاجها أو الاستدلال بها بحسب الظروف. قال الله تعالى: **﴿سُنَّةَ اللهِ في الذينَ خلَوا من قبلُ ولنْ تجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تبديلاً﴾**(٢٦).

خلف هذا التنوع الظاهر، إن لم يكن فوضى، في الشؤون الإنسانية، يوجد ثوابت ومبادئ قطعية تتيح، في المبدأ، تأسيس شبكة قراءة، ومنهجية وفئات تفسيرية للعالم. ويجيب التاريخ الإنساني بما يتجاوز تصوراتنا عن منطق داخلي، وهو ما تكلم عليه ابن خلدون في **مقدمته** عندما تطرّق إلى مبدأ المراحل والدورات في الحضارات. ويكرر القرآن الكريم الإشارة إلى حقيقة بروز أنماط متشابهة خلف افتقار التاريخ الظاهري للمنطق والانسجام الذي يبدو أنه يتجاوز نطاق مقاربة علمية. قال الله تعالى: **﴿وتِلكَ الأيامُ نُداوِلُها بينَ الناسِ﴾**(٢٧). إن مهمة العقل البشري هي قراءة حقيقة العالم، واستيعاب معناه والعودة إلى قواعده. قال تعالى: **﴿قدْ خلَتْ من**

---

(٢٥) المصدر نفسه، «سورة يونس،» الآية ٧٨.

(٢٦) المصدر نفسه، «سورة الأحزاب،» الآية ٦٢. واقرأ بعضاً من أوضح الآيات في هذا الخصوص: «سورة فاطر،» الآية ٤٣؛ «سورة الفتح،» الآية ٢٣، و«سورة الروم،» الآية ٣٠.

(٢٧) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١٤٠.

قبلِكُم سُنَنٌ فسيروا في الأرضِ فانظروا كيفَ كانَ عاقبة المكذّبين﴾[٢٨].

يتبع هذا الاستلالُ بدقة المنطق نفسه الذي تبعه الأصوليون، من الشافعي إلى الشاطبي بشأن إقامة روابط بين النصوص والسياقات المعبّرة، وعلى نطاق أوسع، البيئات الاجتماعية والإنسانية: إنه البحث عن العلّة، وعن المبدأ التفسيري للملاحظة، وآية كلها معان. وهذا كله يردد صدى البحوث التي أُجريت في العلوم الإنسانية عن مراقبة الثوابت في سلوك الناس والمجتمعات. وهذا هو بالطبع نظام الظنّيات، نظام الآيات والحقائق التي لا تشير إلى العلوم الدقيقة، وهي ماثلة أمام عقل الإنسان الذي يتعين عليه مراقبتها وتحليلها وإيجاد علاقات ذات معنى واستنباط قوانين خاصة والطابع الثابت لمبادئ معيّنة.

يمكن للمرء بالتالي أن يجد في الكون عناصر قطعية تتجاوز العناصر المتغيرة (القوانين الطبيعية والمبادئ الفيزيائية ـ السنن الكونية) فضلاً عن عناصر قطعية تقع في جوهر التغيير (ثوابت التغيير ـ سنن الله)، كما إن هناك قواعد قطعية عبر التاريخ ضمن النص المنزَل (العقيدة والممارسة) وعللاً ثابتة (يمكن الاستدلال بها) خلف النطاق الذي توافره الظنّيات: يتطلب الوحيان من العقل التمييز بين تلك الفئتين والقيام بعمل تحليلي مهم في كل من الناحيتين، لحيازة فهم مناسب على الخصوص لكل من الكون ونظامه والبشر وتنوعهم في المكان والزمان.

القرآن ليس المرجع النصي الأساسي الوحيد في دراسة القابلية للتغيّر. وكما رأينا، يعالج القرآن في الأساس المبادئ العامة، في حين يجري التشديد كثيراً في السنّة النبوية على تنوع الثقافات والأعراف والحقائق الاجتماعية في مختلف الأمكنة والأزمنة. وكما أشار عامة العلماء، من خلال تلك النصوص يتجسد تطبيق القواعد العامة بالتفصيل. وفي هذا الصدد، تحتل السيرة النبوية أهمية بارزة. ففي الحقائق المختلفة التي سادت في كل من مكة والمدينة، بقيت المبادئ والشعائر الإسلامية على حالها، لكن العلاقة بالثقافة المحيطة، والأعراف المحلية والممارسات الاجتماعية تغيرت[٢٩]. وهناك العديد من

(٢٨) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١٣٧.

(٢٩) انظر: Tariq Ramadan, *In the Footsteps of the Prophet: Lessons from the Life of Muhammad* (New York: Oxford University Press, 2007), chap. 8.

الأحاديث النبوية التي تشير صراحة أو ضمناً إلى الاختلافات الثقافية بين المدينتين وهو ما أوجب على الأصوليين فضلاً عن الفقهاء أن يأخذوا بالاعتبار مصالح الناس والعرف عند استخدام القياس، وبشكل أوسع، عند استخدام الاستحسان. فالانتقال من مجتمع تجاري إلى مجتمع يغلب عليه الزراعة، ومن حيّز عام كانت النساء شبه غائبات فيه إلى عالم ثقافي تمتعتن فيه بمنزلة مرموقة، إلى جانب المواقف شديدة الاختلاف من الشهرة والفنّ والجمال كان له أثر كبير في فهم كل من المبادئ الدينية الثابتة والحقائق الاجتماعية المتغيرة. فقد شدد النبي على المزيّة الثقافية الخاصة بسكان المدينة (الأنصار) عندما قال لزوجته عائشة في أثناء الاحتفال بعرس: «يا عائشة ما كان معكم لهو؟ فإن الأنصار يعجبهم اللهو». كما أَنْكَحَتْ عَائِشَةُ ذَاتَ قَرَابَةٍ لَهَا مِنْ الأَنْصَارِ فَجَاءَ النبي وَقَالَ: «أَهْدَيْتُمْ الْفَتَاةَ؟ قَالُوا نَعَمْ. قَالَ أَرْسَلْتُمْ مَعَهَا مَنْ يُغَنِّي؟ قَالَتْ لا. فَقَالَ: «إِنَّ الأَنْصَارَ قَوْمٌ فِيهِمْ غَزَلٌ». وكذلك عندما قالت عائشة، «نِعْمَ النساءُ نساء الأنصار لم يمنعهن الحياءُ أن يتفقهْنَ في الدين»[٣٠]. يشير كل ما تقدم إلى أنه يتعين أن يكون تطبيق الأحكام مقروناً بعملية تحليل ومراقبة واستدلال بشأن المجتمع الطارئ والحقائق الثقافية. بالانطلاق من هذه الدراسة، ومن العمل بناء على الحقائق الملموسة والظاهرة وصولاً إلى الأحكام التي تقف خلفها، يمكن إرساء منهجية متماسكة للتعامل مع الحقيقة الإنسانية وإدارة الأسئلة التي يطرحها مجتمع معيّن في وقت معيّن من التاريخ[٣١]. وهذا أيضاً الانشغال المنهجي الذي صادفناه مع العلماء في تعاطيهم مع النصوص.

لكي يكون بحثنا شاملاً، من المهم أن نستحضر في ختام هذا التحليل بُعداً آخر ألمحتُ إليه سابقاً من دون الإصرار على التعاليم التي استُنبط منها.

---

(٣٠) رواه البخاري، ورواه ابن ماجه، ورواه مسلم.

(٣١) يمكن الإشارة إلى أوضاع أخرى مثل الحالات المتكررة التي شدد فيها رسول الله (ﷺ) على منزلته كإنسان لا يملك سلطة مطلقة على سائر أعمال البشر، وبخاصة عندما تتعلق بعلم دنيوي. ولذلك، يمكن المرء تذكر الحادثة التي حصلت بعد وقت قصير من وصول الرسول الكريم إلى المدينة المنورة، وهي «أن النبي صلى الله عليه وسلم مرّ بقوم يلقحون فقال لو لم تفعلوا لصلح. قال فخرج شيصاً فمر بهم فقال ما لنخلكم؟ قالوا قلتَ كذا وكذا. قال أنتم أعلم بأمر دنياكم» (رواه البخاري ومسلم عن رافع وعن أنس). كما ذُكر العديد من الحالات المشابهة وهي تُلقي الضوء على المنزلة الخاصة للنبي الكريم: فعلى الرغم من كونه المستأمن على الوحي وأنه المرجع في المسائل الدينية، فهو يبقى إنساناً غير معصوم في سائر الميادين الأخرى عدا التبليغ عن الدعوة.

إن حقيقة كون الكتابان، أو الوحيان، يخاطبان كلاً من العقل والقلب تحليل ضرورية، يتجاوز عملية المراقبة فحسب، واستدلال يتيح فهم الكتاب والكون. إن ما يهمّ بالنسبة إلى ضمير المؤمن ليس فهم الحقائق وحسب ـ على الرغم من أنها بحدّ ذاتها ضرورية ـ بل وفهم مقاصد نظام العالم وجوهر الرسالة الموحى بها ومعناها ونهائيتها حيث يلتقي الوحيان في النهاية. ولذلك، يتعين أن يتحد تأمل القلب والروح مع تأمل العقل. وهذا ما يحث عليه القرآنُ البشرَ الذين يتلقونه، قال تعالى: **﴿أفلا يتدبّرونَ القرآن، ولو كانَ من عندِ غيرِ اللهِ لوجدوا فيهِ اختلافاً كثيراً﴾**(٣٢). وقال أيضاً: **﴿أفلا يتدبَّرونَ القرآنَ أمْ على قلوبٍ أقفالها﴾**(٣٣). إن هذا التأمل الروحي والعقلي في الوحي بمثابة دعوة إلى الاعتراف بوجود الله، وصدق الرسالة ومصير البشر. وهذه النظرة نفسها، والتأمل ذاته مثال أخلاقي بالنسبة إلى الناس عن كتاب العالم عندما تلتقي أمانةُ الدين بآيات الطبيعة. قال تعالى: **﴿إنّا عرضْنا الأمانةَ على السمٰواتِ والأرضِ والجبالِ فأبَينَ أن يحْمِلْنها وأشفقْنَ منها﴾**(٣٤).

كما يلتقي الوحيان على نحو أكثر وضوحاً من خلال التأمل في الجبال التي ستتناثر قطعاً صغيرة أمام القوة الروحية للرسالة. قال تعالى: **﴿لوْ أنزلنا هذا القرآنَ على جبلٍ لرأيتهُ خاشعاً متصدّعاً من خشيةِ اللهِ﴾**(٣٥).

يعكس النظامان بعضهما عند دراسة القوانين والمبادئ القطعية والمتغيرة، ويتوحدان ويتآلفان على مستوى جوهر ومعنى الخلق والحياة. هنا، يجد ضمير المؤمن شريعة، وهدى، ومعنى الحرية وبالتالي المصير المسؤول. يتعين على المرء استخدام كل مقدراته العقلية، والوصول إلى منبع المصادر الروحية للقلب، وتذكر أن العقل بحاجة إلى القلب بقدر ما إن القلب بحاجة إلى العقل وأنه يمكن تحقيق قدر أكبر من التوفيق بين النظامين بتأمل فكري عميق يستوعب المعاني ويصل إلى الأعالي. وهذه المرحلة النهائية في المقاربة المرآوية ضرورية بالطبع في نظام الإيمان في حين أنها تبقى غائبة في مقاربة علمية عقلانية محضة في بعض الأحيان، أي إن النظامين ليسا متعارضَين، وإنما يكمّل أحدهما الآخر ويعطيه معناه ويحسّن مسار المعرفة بالتوفيق بين

---

(٣٢) **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية ٨٢.

(٣٣) المصدر نفسه، «سورة محمد،» الآية ٢٤.

(٣٤) المصدر نفسه، «سورة الأحزاب،» الآية ٧٢.

(٣٥) المصدر نفسه، «سورة الحشر،» الآية ٢١.

أسئلة «لماذا» وأسئلة «كيف»، وبالتالي ينير العقل ويفرح القلب. على أن هذا الاتحاد، وهذه الروحانية ليست خالية من التعاليم التي تحدد بالطبع طبيعة المسؤولية البشرية وأهميتها أمام القوانين المستنبَطة من الوحيين ـ التي يتميز بعضها بأنه قطعي (واضح ونهائي) في حين أن البعض الآخر ظنّي (قابل للتفسير) ـ اللذين يتعين على المرء أن يجاهد للبقاء متمسكاً بهما. ولمّا كانت المحافظة على المعنى ضرورية للغاية، ولما كان احترام الغايات حقيقة ملحّة، فذلك يعني التأمل في أوامر الكتاب وحماية نظام الكون. من الطبيعي أن يُسقط الضمير الأخلاقي نفسه على علوم الطبيعة، وهذه هي التعاليم الأساسية التي تعبّر عنها الصيغة الموجزة لحديث النبي، لكن المليئة بالمعاني: «تَحَفَّظُوا مِنَ الأَرْضِ فَإِنَّهَا أُمُّكُمْ»، ووصفه للطبيعة المطهرة للأرض عندما قال: «جُعِلَتْ لِي الأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا»[٣٦]. ويرجع التقاء الحقيقة الدنيوية مع الحقيقة الأخروية لأن الرسالة تمزج ما هو روحي وما هو طبيعي وبالتالي تستلزم إيجاد انسجام بين الأخلاق التي توجّه والعقل الذي يصف.

(٣٦) الحديث رواه الطبراني؛ الحديث رواه البخاري.

الفصل الثامن

الواقع باعتباره مصدراً فقهياً

رأينا في القسم الثاني أن الأصوليين فضلاً عن الفقهاء ركزوا بالبداهة على مجموعة النصوص المتاحة، وشرعوا في تحديد مصطلحات المصادر، وقراءة واستنباط المنهجيات، وتصنيف المقاربات، والتوصل إلى مجموعة مبادئ أساسية وإرشادات عامة وقواعد تسمح بتوسيع الفقه مع توافر إطار عمل واضح وبعض الانسجام. وفي كل مرحلة، وفي كل المجالات المحدَّدة بسياق توسيعاتهم النظرية، تم الرجوع إلى السياقات الإنسانية والاجتماعية (الواقع) باعتباره مرجعاً أساسياً وبُعداً لا مفرّ منه وواجب أخذه بالاعتبار عند تطبيق القانون. يبقى أن نشير إلى أنه في حال العلماء المتخصصين في النصوص، خدم الواقع أساساً في إلقاء ضوء إضافي وعمل كعون ـ أو أداة في بعض الأحيان ـ في فهم النصوص الأساسية التي تظل المصادر الفقهية الوحيدة. ولم يسبق أن اعتُبر الكون والوحي المنزل بحدّ ذاته مصدراً مستقلاً للفقه وتوسيعه.

أصبح مستحيلاً اليوم الاعتماد على المعرفة بالسياقات التي راعاها علماء النصوص لأن المعرفة العملية نمت بشكل كبير بحيث لم يعد الإلمام بها واستيعابها أمراً ممكناً من دون دراسة عالية التخصص في مجال واحد ومحدد من مجالات العلوم الدقيقة أو التجريبية أو الاجتماعية. فهل يمكن أن يبقى الرجوع إلى الواقع الإنساني والاجتماعي ـ الذي تضخمت المعارف المتعلقة به بشكل هائل ـ ثانوياً إلى هذا الحد؟ وهل يتعين أن تتوسع الفجوة بين نظامي المعرفة والنصوص والسياقات؟ رأينا أن هذا الوضع يفرض على الفقهاء المسلمين المعاصرين وضعية انفعالية وحمائية مجردة: فلمّا لم يعد

باستطاعتهم الإلمام بمجالات الخبرات التخصصية التي تفسر حقوق العالم، استحال عليهم النظر إلى الأمام، أو تخيّل ما هو حقيقي، أو حتى توجيه تطوره الحالي أو المستقبلي. فلم يعد يكفي ببساطة مواكبة التطور والبقاء خلفه بخطوة على صعيد الإلمام بالمعارف لأن ذلك لا يتيح إمكانية إلا التكيف المستمر مع الحقائق الجديدة التي تفرض نفسها لأنها تتجاوز بالبداهة المعرفة التي حصّلها علماء النصوص.

وحتى في هذه الحالة، يدرك المرء عند الرجوع إلى المصادر النصية ذاتها أنها تعطي صورة أخرى للكون وتضفي عليه وضعية أخرى. يوجد مبادئ عامة وشاملة بالطبع ـ كما ذكرتُ في الفصل السابق ـ لم تحظ بالكثير من التوسيع المفصل، لكن هذا يؤيد ما أشار إليه كافة الأصوليين عندما سعوا لفهم طبيعة التعاليم القرآنية. وسواء أكان الوحي المكتوب يشير إلى نفسه أم إلى الكون أم إلى قواعد سلوكية، نجد أنه يضع مبادئ عامة دائماً، بمعنى أنه يهيّئ إطار عمل ابتدائياً، ويحدد الأهداف العالمية السامية ويبيّن الشريعة في مختلف العصور. على أن كل ما في القرآن يشير إلى أنه يجب النظر إلى الوحي المنزل، وهو كتاب العالم، بالقدر نفسه من الأهمية، وبالقدر نفسه من العمق الروحي، وبالقدر نفسه من الشمولية التحليلية والمنطقية بقدر ما يتطلب التعامل مع المصادر النصية. ولذلك، يتعين عليّ، عبر الرجوع بالتدريج إلى ما سبق أن ذكرته عن الطبيعة، الاستطراد لإنتاج العمل التحليلي نفسه والمصطلحات وتصنيف مراتب الكون والواقع الإنساني والاجتماعي كما حصل في التعامل مع النصوص. يتعين النظر إلى الكون كما لو أنه وحي بحدّ ذاته ـ يصور القوانين الكونية والمبادئ الثابتة والقواعد المحددة، والنواحي غير المحددة ـ وكمصدر مستقل وشامل للتوسع الفقهي. وهذا ما سأحاول القيام به في الفصول القادمة لإتاحة سبل تقييم معنى مثل هذه العبارة ونتائجها (إذا مضيت في هذا الأمر حتى نهايته المنطقية). ولذلك، يتعين عليّ التوقف للتمعن في المصطلحات ونظام المعرفة المرتبطة بالواقع.

أولاً: القراءات المطابقة: التصنيف والهرمية

على ضوء ما تكلمنا عنه في الفصل السابق، يمكنني التوسع بتصنيف للمعرفة التي لها صلة بفهم العالم. على أنه يمكن بسرعة إدراك أن المصطلحات المطروحة تناظر ـ من دون الخوض بالنقاشات المربكة في

الأغلب حول «المصطلحات المعرفية» ـ ما نعرفه في ميادين العلوم المعاصرة مع تمييز ابتدائي بين العلوم التجريبية (العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية) والعلوم المنطقية والعلوم الأساسية (الرياضيات، المنطق. . . إلخ). ويؤكد ما ذكرته في الفصل السابق، عن مستويات التعبير المختلفة في ما يختص بكتاب العالم وقواعده، ذلك بشكل طبيعي. ولا يكمن الشيء الذي يعنينا في أصالة الأصناف المقترحة، ولكن في تصنيف القواعد المستنبَطة في كل ميادين المعرفة العلمية.

قبل دراسة مصطلحات ميادين المعرفة تلك، من المهم أن نتذكر في هذه المرحلة مبدأً مسبقاً كشفت عنه النصوص بشأن كيفية مقاربة الكون، ونظامه وتنوعه. فكما أن الغاية الأساسية والسامية للوحي بالإجمال هي الدعوة إلى ما هو صالح ونافع للبشر (وبالتالي حمايتهم من كل ما يمكن أن يؤذيهم)، فالكون نفسه وقوانينه يقدمان كمنحة وحيّز إيجابي للبشر، لإفادتهم، ورفاههم ورفع مستواهم الفكري والمادي. قال الله تعالى: **﴿اللهُ الذي خلقَ السماواتِ والأرضِ وأنزلَ من السماءِ ماءً فأخرجَ بهِ من الثمراتِ رزقاً لكم وسخّرَ لكُمُ الفُلْكَ لتجريَ في البحرِ بأمرِهِ وسخّرَ لكمُ الأنهار. وسخّرَ لكُمُ الشمسَ والقمرَ دائبينِ وسخّرَ لكُمُ الليلَ والنهار﴾**[1].

تحتل هذه النظرة الإيجابية الابتدائية، المصحوبة بدعوة الفكر الإنساني إلى تذكر أن يكون ممتنّاً، أهمية فائقة. فهي تؤثر في سائر نواحي المعرفة الإنسانية بالكون المخلوق: كون هو منحة و«آية» زاخرة بالمعاني، ويدعو خالق هذا الكون باستمرار «أولي الألباب» إلى مراقبته ودراسته وتحليله في سائر أبعاده. وكما قلتُ، يمكن للمعرفة المجموعة من خلال هذا الجهد أن تؤكد فقط ـ بمنطق النص القرآني ـ «معنى الآية»، وبالتالي لا يمكن أن تعرّض الإيمان للخطر. فالمعرفة «العلمية الصارمة» ليست أدنى منزلة من المعرفة «الدينية الصارمة» وحسب، بل وأصبحت معرفة ممتعة وإيجابية بتركيزها على كائن ليس أقل إيجابية وودّاً وهو الطبيعة. فلا يوجد أساس لمخاوف بليز باسكال (Blaise Pascal) الذي رأى أنه من المناسب «الكتابة ضدّ أولئك الذين يتعمقون كثيراً بالعلوم»، أو لتأملات فردريك نيتشه الذي وصف العلوم بأنها مجموعة «ضدّ حصن الإيمان» بحكم تعريفها وطبيعتها. هنا، يظهر السعي إلى المعرفة

(١) القرآن الكريم، «سورة إبراهيم،» الآيتان ٣٢ ـ ٣٣.

العلمية ملازماً للإيمان، ويعتبر إيجابياً بذاته وأهدافه. وهذا ما يعبّر عنه القرآن عندما يذكر أولاً نظام الطبيعة وألوانها: **﴿ألَمْ ترَ أنَّ اللهَ أنزلَ من السماءِ ماءً فأخرجنا بهِ ثمراتٍ مختلفاً ألوانُها ومن الجبالِ جُدَدٌ بيضٌ وحُمْرٌ مُختلفٌ ألوانُها وغرابيبُ سود. ومن الناسِ والدوابِّ والأنعام مُختلفٌ ألوانُهُ كذلكَ..﴾**[٢]، ثم تمضي الآية فتقول: **﴿إنما يخشى اللهَ من عبادِهِ العلماءُ﴾**[٣].

الإشارة إلى العلماء هنا عامة، وتشمل كل من يملك شيئاً من المعرفة سواء أكانت معرفة بالكون أم بالنص. ومن المهم قبل أن نعالج مصطلحات العلوم ونصنفها وفقاً للأبواب الفقهية، دراسة الضوء الإيجابي الذي تنظر من خلاله المصادرُ النصية، وبالتالي ضمير المؤمن، إلى هذه الكائنات لدى دخول دنيا العلوم المستقلة بذاتها.

وكما مرّ معنا، المستوى الأول هو مستوى علوم الطبيعة التي تهدف إلى دراسة ظواهر الكون. هنا، يجب مراقبة الكون لفهم قوانينه وكيفية عمله. إن العديد من القوانين المستنبَطة، أو المبادئ المحددة، قطعي وشامل ويفرض نفسه على الناس في كل زمان ومكان. في الحقيقة، لن يتم التأكد من الطابع الشمولي والقطعي لبعض من تلك المبادئ بشكل مطلق أبداً (وهو الأمر الذي تُظهره المكتشفات الحديثة ونظرية النسبية أو الفيزياء الكمية بشكل أساسي)، وهو مرتبط بالتفاعل القائم بين الظواهر المختلفة. لكن يبقى هناك العديد من القوانين والقواعد التي تم التأكد من أنها كونية (أي إنها قوانين طبيعية كونية) وقطعية. في نظام العالم الذي يعكس شروط القواعد القطعية التي وضعها علماء النصوص، توصف هذه القواعد بأنها قطعية كونها تفرض نفسها بوضوح وبشكل نهائي على العقل البشري، وتنتمي إلى السنن الكونية (قوانين الكون)، وأي عمل في العالم يفشل في أخذ هذه القواعد بالاعتبار، أو يفشل في احترامها، سيكون عملاً ضد نظام ومعنى الوحي المعروض الذي تفرض بعض مبادئه نفسها على العقل البشري. وفي سياق معالجة النصوص، يكون تحديد الضرورة القطعية التي لا يمكن إنكارها لمبدأ الصلاة (المستنبطة من المبادئ القطعية) مناظراً لتحديد قوانين المبادئ القطعية التي لا يمكن إنكارها

---

(٢) يمكن أن يرى المرء بوضوح هنا ورود كلمة «الله» ثم «إنّا» والمراد تنزيه الله عن الصبغة الشخصية باستخدام الضمير المفرد المتكلم. يشار إلى كلمة الله في القرآن الكريم بكلمة «هو» أو «إنّا». انظر أيضاً: المصدر نفسه، «سورة فاطر،» الآيتان ٢٧ ـ ٢٨.

(٣) المصدر نفسه، «سورة فاطر،» الآية ٢٨.

(مثل قانون الجاذبية) في نظام الطبيعة (المستنبط من المبادئ القطعية). ونتيجة ذلك، من المهم أن ندرس هذه القوانين ونعرفها، وأن نأخذها بالاعتبار في سائر الظروف. ولن يكون فهم الكتاب المنزَل الذي يرمي إلى تقديم التوجيه الأخلاقي لأعمال البشرية على مر العصور واحترامه أمراً ممكناً إذا لم يتم الاعتراف بقوانين كتاب العالم واحترامها بالمثل.

تراقب العلومُ التجريبية (الكيمياء والفيزياء والبيولوجيا، وعلى نحو أعم، الاختصاصات الطبية المختلفة) الواقع وتبني علاقات عرضية وتستنبط وتستقرئ القوانين والقواعد المثبتة بالتجارب. بعض هذه القوانين ثابت وكوني وقطعي (مثل كيفية عمل جسم الإنسان)، في حين يبقى البعض الآخر متعلقاً بحالة المعرفة الإنسانية الحالية وهو عرضة للتطور أو التحول إلى قوانين أكثر دقة بمرور الزمن. لكن تبقى تلك القوانين والمبادئ المستنبَطة والموضوعة من خلال القدرة المنطقية لدى البشر ـ بعد عملية طويلة من المراقبة والتجربة ـ والتي تفرض نفسها على العقل البشري قطعية وكونية. وبالتالي، فهي تنتمي من حيث تصنيفها إلى مرتبة القطعي (المبادئ الواضحة التي لا مجال لإنكارها) التي تقدمت الإشارة إليها. وبناء على ذلك، لا يوجد دلالة أخلاقية معينة متلازمة مع تلك القوانين والمبادئ في ما عدا الحاجة إلى أن نتذكر من البداية أن الغاية الأسمى للكون بأجمعه وقوانينه هي صالح البشرية ورفاهتها. ولذلك نجد أن ممارسة العلوم وأدوات هذه الممارسة ليست خاضعة بحدّ ذاتها، ولا بوصفها أدوات، لتصنيف أخلاقي معيّن. فهذا التصنيف حاضر من البداية، كما رأينا، في الغاية منه (سبب وجود الكون)، وكذلك في أهدافه (حيازة المعرفة، ومنح البشر حماية أفضل، وتقديم ما هو صالح لهم، والتأمل في الطبيعة. . . إلخ).

هذه الأشياء مختلفة إلى حد ما في سياق العلوم الإنسانية والاجتماعية (مثل الفلسفة والعلوم الإنسانية والسياسية وعلم النفس والتاريخ وعلم الأجناس وعلم الاقتصاد) التي لا تعتبر علوماً تجريبية دقيقة. هنا، تكون الظواهر متنوعة ومتذبذبة وخاضعة لتفسيرات متعددة ومتناقضة. عندما ندرس البشر في بيئتهم وزمانهم، لا نعود نتعامل مع الحقائق وإنما مع النوايا، ومع نفسية الفرد والجماعة، ومع نظم القيم المختلفة، ومع الثقافات التي لا تستجيب للقوانين الدقيقة ولا لمبدأ شامل ووحيد. في العلوم الاجتماعية، يتعين التمييز بين عمليتين تعكسان أيضاً ما سبق أن مرّ معنا في سياق التعامل مع المصادر النصية:

أولاً، يوجب على المتخصصين بالعلوم الإنسانية، في سياق دراساتهم للسلوكيات والمجتمعات، تطوير مقاربة استقرائية تمكّنهم من العمل انطلاقاً من الحقائق والأنماط الملحوظة في هذا الميدان أو في التاريخ وصولاً إلى تحديد مبدأ يبين وجود ثابت يفسر السلوك الفردي أو الجماعي. يمكن تفسير تنوع السلوكيات عبر سلسلة من المبادئ الثابتة التي يمكن تحديدها في مجتمع معيّن، أو يمكن أن تعمل، على نطاق أعمّ، عرضياً في كافة المجتمعات الإنسانية أياً تكن ثقافاتها أو خصائصها. ويناظر هذا النوع من قراءة الواقع القراءة الأخرى التي أجراها الفقهاء للنصوص الظنّية حيث سعوا لاستنباط علّة مؤثرة تقف خلف العبارة أو العبارات بطريقة استقرائية للتوصل إلى منطق وإلى تناغم في أصل ذلك التباين. وتحاول العلوم الاجتماعية فعل الشيء نفسه في مجال دراستها، وتسعى في سياق العملية لتحديد مبادئ شاملة (أو مبادئ عامة في حالة مجتمع معيّن) تفسر السلوك الإنساني. وهذه الشمولية محل نظر وقادت إلى مناقشات لا نهاية لها (حول الطابع العلمي أو غير العلمي للمكتشفات في الميادين المتنوعة للعلوم الاجتماعية)، لكن يبقى هناك بالطبع عدد من القوانين أو المبادئ التي تنظّم السلوك الإنساني والاجتماعي أو تفسره، ويتعين على المختصين أو المدافعين في المجتمعات المتنوعة أخذها بالاعتبار. ولذلك، تتطابق الثوابت في النماذج التشريعية المتنوعة، والعلاقات بالسلطة، والهياكل المسيطرة، والعلاقة بالسياسة، والسلوكيات التاريخية للأغنياء والفقراء، والتعبيرات الرمزية مع أنماط منطقية ومبادئ عرضية ربما يمكن التحقق منها وإن لم تكن دقيقة أو قطعية من الناحية العلمية. وتبقى القوانين التي تحكم تنوّع الظواهر فاعلة وشاملة، وهي شبيهة في هذا الخصوص بفئة النصوص القطعية في تصنيفها. ولا يمكن للمرء في العلوم الاجتماعية إنكار أو تجاهل وجود الثوابت التي تفسر أنماط السلوك الإنساني، حتى وإن كان هناك أيضاً هامش تفسيري واسع.

العملية **الثانية** ذات طبيعة مختلفة كونها تتألف من مراقبة وتحليل وفهم تنوع المجتمعات والثقافات، والنظم والقيم، في واقعيتها الفورية والتاريخية. فلا يوجد قانون يفرض نفسه مباشرة هنا، وميدان المراقبة مفتوح أمام التفسير العلمي أو الثقافي أو الوصف الجمالي أو حتى الأيديولوجي: لا يمكن للمرء اكتشاف قوانين طبيعية أساسية، ولا يوجد تناغم معيّن يقف خلف المادية التي لا مجال لإنكارها لتنوع البشر. هنا، يتعين على عقل الإنسان مراقبة وفهم

وتفسير، في غياب أي قاعدة راسخة سلفاً للقراءة وغارقة في التنوع المتعدد والمتناقض للمجتمعات الإنسانية بعصورها وثقافاتها وذكرياتها وسلوكياتها. سيكون العقل الناقد مستقلاً في المعنى الأشد تزمّتاً لأنه يواجه أكثر الحقائق انفتاحاً وأكثرها عرضة للتخمين وأقلها قطعية. إن كتاب العالم والعلوم الاجتماعية الذي يتكشف هناك يفتح الأبواب أمام الظنيات التي تقتضي من العقل البشري ممارسة الاجتهاد بشكل دائم (المقاربة التحليلية المستقلة) لتحديد المبادئ العرضية الدائمة أو المتغيرة والعلاقات المتنوعة بالثقافات أو العادات، والإسقاطات الرمزية أو التخيلية وما شابه ذلك. وبالتالي ينفتح مجال واسع لممارسة المنطق البشري، وهذا ليس أقل أهمية مما يحويه من علوم أقل قطعية من العلوم الدقيقة أو التجريبية: بل على العكس، فحاجة الإنسان إلى أن يكون على اتصال مباشر بالواقع الذي يعيشه وبالسلوك الإنساني (وتنوعه الواسع) تفرض إيلاء عناية خاصة بالعلوم الاجتماعية ككل. والشيء الذي تنبئنا به بشأن البشرية والعناصر غير المحددة في الجماعات والسلوك الإنساني ونظم القيم والثقافات - وإن كان ذلك ظنّياً (مفتوحاً أمام التأويل) - ضرورياً لأي جهد فكري يكافح للتمسك بالمعنى الأخلاقي للكتاب المنزَل. وفي مجال الظنّيات هذا وسّع الفقهاءُ الجزء الأساسي لتأملاتهم: في قلب التنوع وما يبدو أنه غير منسّق وغير منظَّم، سعوا - بالاستقراء كما بالاستدلال - لاقتراح سبل للإخلاص للرسالة العالمية والإيجابية دوماً للمصادر النصية. والعلوم الاجتماعية، بتخصصاتها المتعددة في مراقبة الواقع وفهمه، تؤدي الدور نفسه، وسيكون من غير الوارد - وسخافة وبُعداً عن المنطق - الانفصال عن ميادين المعرفة تلك كونها لا توفّر شيئاً «معيّناً»، أو لأن السلوكيات أو حتى «الفئات الأخلاقية» تبدو هناك كما لو أنها غير محددة أو متناقضة. وهذا ما يمكن أن نسمعه اليوم - صراحة أو ضمناً - في أوساط الأصوليين أو الفقهاء: إنهم يقرّون، بفعل قوة القوانين والأشياء، بأنه يتعين عليهم الأخذ بالاعتبار المعرفة التي لا جدال فيها التي تم التوصل إليها بواسطة العلوم الدقيقة والتجريبية التي تبدو ثانوية بنظرهم؛ ذلك أنهم يصفونها في العادة بأنها إضافات ظرفية (لتقديم تفسير ظرفي لظاهرة اجتماعية أو اقتصادية)، لكنهم لا يعتبرونها مصدراً ثابتاً - ومطابقاً - للتأمل الفقهي. ويبدو كما لو أن تعقيد هذه الحقيقة الإنسانية المجرّدة من أي نظام أو قاعدة قطعية فتحت هذا المجال الواسع من عدم القابلية للتحديد التي تهدد الالتزام

بالنصوص وبالشريعة، وبالتالي بات من الضروري حمايتها منها أو تجاهلها في أثناء استنباط القوانين والأحكام من المصادر النصية. وهذا الموقف القائم على الخوف من العلوم الاجتماعية وفئة الظنّيات أو الشك فيها (المفتوح أمام التفسير وبالتالي أمام ممارسة التحليل المنطقية المستقل) في عالم الحقائق الإنسانية مناقض للثقة الأصلية التي أشرنا إليها سابقاً. فالصحابة الأوائل، فضلاً عن الفقهاء الأوائل، الواثقون كما ذكرنا بالرسالة العالمية للوحي والذين كانوا على إلمام دقيق بالبيئة الطبيعية التي من حولهم لم يحجموا عن تضمين هذه العلوم في توسعاتهم الفقهية. وفي عالم أصبح بالغ التعقيد، ومجهّز بنص متزايد ومتخصص بالمعرفة (لكنه حتماً أقل اتصالاً بالبيئة)، آثر علماء النصوص وضع قيود على تأثير العلوم ـ لا سيما العلوم الاجتماعية ـ إما بهدف نبيل هو حماية الدين، أو لأسباب أنانية دفعتهم إلى المحافظة على نفوذهم الخاص في مواجهة النواحي المعرفية التي لم يكن بمقدورهم الإحاطة بها.

ثانياً: الملاءمة والانسجام

يظهر التحليل المتقدم على الرغم من ذلك أن تبنّي مقاربة عالمية في التعاطي مع الوحيين (النص والكون) أمر ممكن ـ وأعتقد أنه مطلب أساسي ـ بوضع الأول في مقابل الثاني مع السعي الدؤوب لجعل أحدهما مكمّلاً للآخر. وهذا لا يعني الخلط بين النظم أو فرض قيم ومنهجيات لا تنتمي في الواقع إلى هذا الحقل أو ذاك من حقول المعرفة المعنية. ولذلك أنا لا أقترح بحال وجوب إخضاع العلوم التجريبية أو الاجتماعية «لقاعدة قراءة أخلاقية» أولية تؤثر في طرق التحليل، أو توجّه استنتاجاته التي صيغت باسم «الانسجام» (أو التوافق)[٤] مع الأعراف المذكورة في المصادر النصية الأساسية: يطرح كل حقل معرفي طريقته وقواعده وتحليله الخاص وأعرافه التجريبية بطريقة مستقلة وفقاً لمجال الدراسة[٥]. إن استخدام المقاربات التكميلية لا يعني الخلط بين

(٤) لا علاقة لهذه المسألة «بالانسجام» الذي سيعني محاولة تحويل الوحي المكتوب إلى كتاب «علمي» يفرض أو يؤكد المعرفة المكتسَبة في هذا الميدان أو ذاك من البحث العلمي. ويبدو لي أن هذه المقاربة غير مناسبة من وجهتي النظر العلمية والدينية الصرفة: الوحي ليس نصاً علمياً بكل بساطة.

(٥) انظر: Tariq Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam* (New York: Oxford University Press, 2004), pp. 55-61.

النظم، وكما أنه يتعين على المختصين بالنصوص وضع مبادئ لاستقراء الأعراف بالضرورة ـ وهو الأمر الذي لا يزالون يقومون به منذ البداية ـ واستنباط القواعد من النصوص ومن خصوصياتها، ويلزم بالمثل ترك الأمر إلى العلماء، بوصفهم سلطة مقتدرة، في تحديد طرقهم المناظرة وأعرافهم وتطبيقاتهم بشكل مستقل بالمثل ضمن أطر ميادين دراستهم الخاصة.

لكن المسألة التي في أيدينا هنا مختلفة تماماً. وتتمثل بتحديد المبادئ الموضوعة مسبقاً لمقاربة شاملة يمكنها لوحدها، في ما أعتقد، الاتاحة للمسلمين إحياء التمسك بالنصوص التأسيسية واستعادة الثقة الخلاقة بالعلوم والمعارف المعاصرة. كما تتمثل في بناء هذا التمسك على فهم ذي بُعدين (فهم للنصوص وفهم للكون) وفي منح أنفسنا، بمواجهة التعقيد المتنامي للمعرفة، الوسيلة للرجوع إلى طائفة واسعة من الخبرات لتحديد الإطار العام لسلطة أخلاقية متينة وظروفها، وتكون مهيأة لتوجيه العملية الإصلاحية. وبالتالي ينبغي عدم الإعراض عن العلوم ولا الخوف منها، ولكن يجب دمجها بالكامل وبالتساوي في إنتاج أخلاقيات تطبيقية معاصرة، كما سنرى في موضع لاحق. لقد عرضنا في الصفحات السابقة الإطار العام لهذه المقاربة الشاملة التي تطالب العقل باستمرار بمراقبة الحقائق الإنسانية بشكل متوازٍ مع صون استقلالية العلوم: النصوص التي تعبّر عن المعنى والكون الذي يعبّر عن الواقع زاخر بالقوانين والمبادئ والحقائق التي تكون عالمية ومحددة ونهائية (قطعية) في بعض الأحيان، وتكون ظرفية ونسبية (ظنّية) أحياناً أخرى. إن كلاً من هذين الأفقين بحاجة إلى الآخر لأنه يمكن استيعاب كل منهما فقط في سياق علاقته بالآخر، وذلك بهدف التوصل إلى معرفةٍ تفسّر، وأخلاقٍ تبيّن الطريق على شكل أخلاق تطبيقية في العلوم والمعرفة. إن مسؤولية المنطق البشري التحليلي والمستقل استنباط القوانين والمبادئ والأعراف واستقراؤها، وإيجاد تكاملات بين مجالات المعرفة المتنوعة: يتعين استيعاب هذه المعرفة وفقاً لمجال الدراسة المعنية التي تفرض نفسها عليها ومن دون التملّص منها بسبب تعددها وتعقيدها. يتعين على عقل الإنسان الترحيب بهذا التعقيد، وعلى ضوئه يتعين عليه أن يحدد المهارات المتنوعة ويعترف بها، وأن يمنح نفسه الوسيلة اللازمة للتوفيق بينها. وبقدر ما يبدو الاعتراف بالمدلول المنطقي بسيطاً، يقتضي دراسة أساسية مسبقة للتصنيف الكلاسيكي للمصادر الفقهية.

إن المسألة معقدة والعادات متجذّرة. فالتصنيف القديم للعلوم الذي

وصل إلينا من العصور الوسطى ولا يزال فاعلاً في مجالات «العلوم الإسلامية» بالعالم كله، يُظهر طبيعة المشكلة وتعقيد تناقضاتها. فقد وُصفت سائر الميادين التي لها علاقة بدراسة المصادر النصية «بالعلوم الإسلامية»، وكان واضحاً على الدوام ـ ومعترفاً به بشكل صريح ـ في مجال الرجوع إلى الدين والأخلاقيات بأن علماء النصوص كانوا «الحرّاس» الوحيدين والأساسيين للعلوم الضرورية وللإيمان. وكانت العلوم الأخرى، تلك التي تدخل في مسمى «العلوم الإسلامية»، تُعتبر ثانوية في تراتبية الإيمان، وبالتالي كانت ثانوية في هرمية المعرفة النافعة للمؤمنين (العلم النافع). ويوجد هذا التصنيف مشكلة، كما رأينا، كونه يستحيل أن تكون متمسكاً بالأخلاق الإسلامية المطبَّقة على طائفة واسعة من العلوم من دون امتلاك مهارة واسعة بتلك العلوم. وهذا التمييز بين «العلوم الإسلامية» والعلوم الأخرى لا يصلح، كما إنه يعود بنتائج عكسية ويشكل خطراً على المدى الطويل. وما لم يكن هدف المرء ببساطة تصنيف العلوم تبعاً لمواضيعها (وفي هذه الحال تكون «العلوم الإسلامية» تلك التي تتعامل مع النصوص المرجعية «الإسلامية»)[٦]، ستبرز مشكلات في تصنيف ميادين المعرفة بهذه الطريقة الصارمة: استنباط القواعد بطريقة استقرائية من «متن النصوص» للتفسير والفهم ليس أكثر «إسلامية» أو «قداسة» من تحديد مبدأ في عمل جسم الإنسان. فلا يوجد شيء «إسلامي بحد ذاته» في الدراسة العقلانية لنص أو لبيئة إنسانية ما لم يقرر المرء مسلَّمة، مرة أخرى، وهي أن بعض وظائف العقل البشري أكثر «إسلامية» أو أكثر «أهمية» في جوهرها من البعض الآخر[٧]. لقد اكتسبت «العلوم النصية» المختلفة التي وصفت بأنها «إسلامية» أو «مقدسة» مقابل العلوم «الأخرى» (في سياق معناها الأوسع) «سلطة دينية» بالفعل، لكنها فقدتها من الناحية العملية ـ على نحو يوحي بالتناقض ـ على صعيد تأثيرها في الواقع. إذ أضحت بعيدة عن الواقع بالمعنى الحرفي للكلمة، وعلى الرغم من الشعارات التي تتحدث عن «الطابع الشمولي للعلوم الإسلامية» و«الطابع العالمي» لتطبيق الأخلاق الإسلامية، يتضح اليوم أن «العلوم الإسلامية أو المقدسة» ـ التي تتمتع بسلطة (حقيقية أو رمزية) على سائر العلوم الأخرى ـ أصبحت

(٦) بالنسبة إلى مفهوم العلم، يمكن المرء أن يضيف بأنها تعتبر «علوماً» في نظر المؤمنين فقط.

(٧) سأعاين النتائج الخطيرة (والسلبية) لمثل هذه المقاربة في موضع لاحق من هذا الكتاب.

مهمَّشة وباتت متخلفة عن سائر مجالات المعرفة الأخرى وفشلت في تبوّء مركز الصدارة.

بات لزاماً علينا الآن إعادة النظر في ما كان يعتبر شرعياً في العصور الأولى لوضعية العلم، ما لم نقبل، في ميدان الفكر الإسلامي، بإيجاد فصل دائم بين المصادر الفقهية من ناحية، والميادين المتنوعة للمعرفة الإنسانية من ناحية أخرى. وما يهمنا في النصوص المختلفة، أو في علوم الواقع هو عملية تكييف منهجية كثيرة للمطالب مع ميدان الدراسة واستنباط القوانين والمبادئ التي تسمح بفهمها واستيعابها. وهذا يشمل عقلاً محللاً مستقلاً يراقب ويصنّف ويسعى لتحليل وفهم الكتابين، أي الوحيين اللذَين يتعامل معهما. ولا يوجد في هذه العملية الشاقة المحكومة بالمجال الدراسي وبالعقل الذي يعاينها شيء «إسلامي» من الناحية العقلية، وهي تقتضي من العلماء امتلاك مهارات تحليلية خاصة(٨). على أنه يجب إيجاد الانسجام بين حقول المعرفة في المستويين الآخرَين: علوم النصوص الدينية ـ التي لم يعد ينطبق عليها اسم «العلوم الإسلامية» ـ فضلاً عن علوم البيئات الإنسانية والاجتماعية. وفي حين أنها تتطلب من الفقهاء شمولية علمية حقيقية عند التوسع بمعارفهم الشخصية والتعامل معها، فهي لا تمنعهم بحال من الأحوال من الجمع بين هذه المعرفة ومنظور روحي وأخلاقي ثنائي الحدين تجاه معنى ما هو حقيقي. إن جوهر التدبّر في أصل النصوص والسياقات ومعانيها وأهدافها السامية، فضلاً عن صياغة الفكر للقيود الأخلاقية على أعمال البشر في الكون وتجاه البشرية هو الموقف الذي يشكل الأساس للبُعد «الإسلامي» للمقاربة العلمية وللخيارات الأخلاقية. إنها ليست مسألة سطحيةِ «إضفاء مسحة إسلامية على العلوم والمعرفة»، وإنما إيجاد وعي إسلامي ضروري وعميق بالأهداف، وأخلاقيات إسلامية تتصل بالسلوك الإنساني والاستخدام النوعي للمعرفة.

هذا مشروع ضخم يتضمن إعادة النظر بالأصناف القديمة التي حددها الفقهاء وتقبلها المسلمون من دون نقاش. ومع تجاوز هذا الإطار يكون المعنى

---

(٨) أو أنها على العكس من ذلك «إسلامية» بالمطلق إذا كانت تعني خضوع العقل لنظام الكتابين المنزَلَين و«الخضوع» لكل منهما. ولذلك، يمكن أن يكون أي عمل طبيعي «إسلامياً» بقدر ما تبدو هذه المقاربة جذابة، فهي لا تسمح بأي تصنيف عملي سابق ولذلك تفرّغ تأملاتنا من خلال طابعها المفرط في عموميته.

الأساسي لما تقدم إعادة النظر بما صنّفه علماء الأصول، بصرف النظر عن المدارس التي انتموا إليها، من الشافعي إلى الشاطبي، بأنه مصادر فقهية. إذا كان يوجد كتابان وحيان، بالفعل، ولكل منهما قوانينه الكونية والظرفية والتاريخية، وإذا كان فهم النصوص والسياقات يتطلب استنباط تلك القوانين من خلال دراسة تحليلية مستقلة بناء على الموضوع الخاضع للدراسة، وإذا كان يتعين على ضمير المؤمن التدبّر في الغايات النهائية والأخلاق في ضوء الكتابين وسائر نواحي المعرفة، يتعين دراسة الكون والعلوم المرتبطة به على نحو ملزم بوصفها غاية ومصادر لا غنى عنها في الفقه الإسلامي. فليس بمقدورنا الإبقاء على التصنيف الكلاسيكي الذي يتمسك من خلال نظرته القديمة تجاه مكانة العلم والمعرفة، بأولويته وبعلاقاته بالسلطة التي تقف في طريق الإصلاح الذي بات مطلوباً اليوم.

الفصل التاسع

التعقيد المتنامي للواقع

ذكرتُ أن الكون كـ «كتاب» و«وحي» ـ والسياقات الاجتماعية والإنسانية، بطبيعتها الجغرافية والتاريخية، مصادر كاملة للفقه الإسلامي، لكنها ليست كافية لبلوغ الهدف المنشود. كما إن العلماء (سواء أكانوا أصوليين أم فقهاء) لن يجدوا صعوبة في الاعتراف بهذا المبدأ، بل إنهم سيسارعون إلى إضافة أنه طالما أخذ المختصون بالنصوص الواقعَ بالاعتبار بطريقة أو بأخرى. والشيء الذي يهمنا أكثر من غيره ليس توضيح معنى إعادة التوازن والنصوص من جهة وبين السياق (الواقع) من جهة أخرى وحسب، بل والتوصل إلى كافة نتائج تلك النظرية في ضوء المعرفة المعاصرة، سواء في التعاطي مع النصوص أم في التعامل مع المعرفة العلمية والإنسانية، أم في تطبيق الأخلاقيات الإسلامية بالطبع على نطاق أعمّ.

من حق العلماء المعاصرين الادعاء، كما أشرتُ غير مرة في هذا العمل، أن العالم والتاريخ والبيئة عناصر متكاملة دائماً في تحليلهم للنصوص. كان هذا الإدراك في العصور الأولى طبيعياً لأن العلماء كانوا على معرفة وثيقة بالبيئة التي سنّوا لها القوانين (كان العديد منهم علماء مختصين، وفيزيائيين وفلاسفة)، ولذلك لم يترددوا مع مرور الوقت في الاستعانة بالمتخصصين في هذا المجال العلمي أو ذاك، وطلب التزّود بالمعرفة منهم في مجالاتهم أو طلب الإجابة عن الأسئلة. وجمعت مجالس الفقهاء في العالم قاطبة آراء العلماء أو المتخصصين الذين يمكنهم إفادتها بالمجالات التخصصية لخبراتهم. يعرض هؤلاء الخبراء مجالات دراساتهم، ويجيبون عن الأسئلة، ويقدمون آراءهم أو نصائحهم في بعض الأحيان، ومن ثم يعمد مجمع العلماء المتخصص في دراسة المصادر

النصية ـ بالاستعانة بالمعلومات التي قدمها العلماء، وإن يكن اجتماعه محصوراً بأعضائه في الأغلب ـ إلى صياغة حكم أو رأي قانوني (فتوى) في مسألة معيّنة. وفي مجالس نادرة جداً (أو في مناسبات نادرة)، يجلس العلماء والمتخصصون في النصوص، والخبراء في مجال علمي معيّن (على صلة بالواقع الإنساني العام) سوية لتحديد التصور العام لأخلاق مطبقة في ناحية معينة من المعرفة. وعلى الأرجح أن هذا النوع من العمل كان يجري بأقصى قدر من الدينامية والفاعلية في ميادين الطب وعلم الفلك، لكن ذلك كان الاستثناء وليس القاعدة.

على أن التفكّر بطبيعة المعرفة في الأزمنة الحديثة دفعني إلى التشكيك بإطار العمل والمنهجيات المستخدمة في مجالس التشريع الإسلامي المعاصر ودوائره. وجدتُ أن المعرفة تتزايد تعقيداً على نحو غير معقول، وأن هناك ثورة هائلة تحدث في القدرات الإنسانية، لكن لا يبدو أن شيئاً يتغير في إنتاج الأخلاقيات الإسلامية على ضوء هذه التطورات. وستُنتج هذه الحقيقة، كما قلتُ، مشكلة أعمق بكثير في مرحلة لاحقة بتحديد المصادر الفقهية، وبالتالي بتحديد مجالات السلطة في تطوير الأخلاقيات، كما سنرى بعد قليل. على أنه يتعين علينا إلقاء نظرة فاحصة على تطور العلوم لتكوين صورة أوضح عما سيقتضيه ذلك عند التعامل مع النصوص وإرساء أخلاقيات إسلامية.

أولاً: تطور العلوم

إن مقدار المعرفة التي تراكمت خلال القرون الأربعة الماضية، وبخاصة في القرن العشرين، مذهل حقاً. وكان لهذا التطور العلمي نتائج على صعيد السلوك الإنساني وتطور المجتمعات بشكل أعم. بات الناس أقدر على استيعاب الواقع، لكن هذا الواقع أضحى في الوقت نفسه أكثر تعقيداً ويكشف عن كمّ هائل من المواضيع التي لا يزال يتعين مراقبتها واستكشافها. فمن الفيزياء الفلكية إلى علم الأعصاب، يشير البحث العلمي إلى الاستنتاج نفسه: لقد امتلكنا قدراً هائلاً على نحو غير عادي من المعرفة الجديدة، لكنّ النواحي التي لا يزال يجب دراستها وفهمها واسعة جداً. اقتضت هذه الثورة بالبداهة من العلماء الجنوح إلى مزيد من التخصص في ميادين المعرفة المختلفة وفي النواحي العالية التخصص ضمن كل ميدان. وشهدت العلوم التجريبية والدقيقة والاجتماعية من دون استثناء توسعاً وتجزئة لمواضيع الدراسة فيها مع تزايد مقدار المعرفة المتاحة.

ولذلك بات بحكم المستحيل، كما ذكرت، أن يكون متخصص بالنصوص

(عالم) قادراً على استيعاب هذا النطاق الشامل لتلك العلوم، حتى إن مجلساً للعلماء ربما لن يفي بالغرض لأن ميادين المعرفة تلك تتجاوز دوائر اختصاصاتهم. وحتى عندما يتعين على مجالس الخبراء تلك إصدار الفتاوى في سياق محلي، لمجتمع أو لثقافة يعرفونها معرفة تامة (مثل العلماء في العصور الأولى)، نجد أن العالم وكافة نواحي المعرفة أصبحت شديدة التداخل، وأن الأوضاع أصبحت أشد تعقيداً وصعوبة، وأنه بات يستحيل عليهم الاتكال على المعرفة المكتسبة بالبداهة فقط لكي يفهموا بشكل كامل ومناسب زمانهم ومكانهم، بصرف النظر عن مدى الطابع «المحلي» لهذه المعرفة. وما بين المجتمعات الأكثر تطوراً من الناحية التكنولوجية إلى تلك التي تعاني أفظع حقائق التخلف الاقتصادي ـ من الشمال إلى الجنوب، ومن الشرق إلى الغرب ـ تردد الحقائق صدى بعضها وتتشابك نواحي المعرفة: بات يستحيل عزل الأوضاع وإصدار الفتاوى والإجابات الأخلاقية ما لم يكن ذلك ناشئاً عن تخليد لتصور مهجور للحقيقة.

في مجال العلوم التجريبية، تواجه المعرفةُ المكتسبة الفقهاء بأسئلة جوهرية وصريحة. وعلى سبيل المثال، مكّنت المعرفةُ المكتسبة في الفيزياء أو الكيمياء أو علم الأحياء أو علم الأعصاب أو الطب العلماءَ من حيازة فهم أفضل لتنظيم المادة، أو عمل الكائنات الحية ـ عمل العقل وجسم الإنسان على سبيل المثال. إننا نواجَه بالطبع بحقيقة تزداد تعقيداً، حقيقة تقتضي من العقل البشري توسيع معرفته وصياغة مقاربة تتميز بالشمولية والتخصص في آن إذا كان المراد التفكير وتطوير أخلاقيات تطبيقية تجاري المعرفة بالموضوعات المطروحة. ولم يجد الفقهاء صعوبة في الإقرار بأن مقدار وتعقيد المعرفة اللازمة في العلوم التجريبية المعاصرة يتجاوز قدراتهم ومهاراتهم، وأنه يلزمهم التعويل على العلماء في تكييف فتاواهم الدينية متى اقتضى الأمر ذلك. وعلى سبيل المثال، كل ما هو معلوم اليوم عن الحمض النووي (DNA) والخلايا والأنسجة الحية والأجنّة، فضلاً عن طريقة عمل الدماغ والتعريفات السريرية للوفاة له تأثير مباشر في الفتاوى الدينية التي يتعين تكييفها سواء في الأوضاع العامة أم في الحالات الأكثر حصراً: فمن الهندسة الجينية إلى الاستنساخ والتبرّع بالأعضاء والإجهاض إلى الموت الرحيم، يستحيل إصدار فتوى من دون مراعاة وضع المعرفة الحالية. والسؤال المطروح، الذي سأعرّج عليه بعد قليل، هو كيفية إشراك العلماء، أو زيادة مستوى مشاركتهم في الإنتاج الفكري وتطبيق القيم الخلقية في زماننا.

إن دنيا العلوم الاجتماعية ليست أقلّ تعقيداً. فسواء في علم الإنسان أم في علم النفس أم في علم الاقتصاد أم في المجالات العلمية الأخرى، يواجه المرء التعقيد المتزايد نفسه وتراكم المعرفة المتخصصة والدقيقة الآخذة بالتزايد. سبق وذكرنا أنه باعتبار أن هذه العلوم أقل «دقة» وأقل «قابلية للتحقيق» بواسطة التجارب العلمية، رأى فيها الفقهاء علوماً «ثانوية»، وبالتالي كانت ضرورة دمجها في عملية إصدار الفتاوى أقل إلحاحاً. وبدا مفيداً بالطبع الاعتماد على بحوث الخبراء، أو على تأملات المفكرين أو على طرح الفرضيات، لكن لم تكتسِ هذه المشاورة أهمية مطلقة كما لم يكن الإحساس بطابعها الإلزامي واضحاً، كما هي الحال في العلوم التجريبية. وتبقى العلاقة البعيدة ـ إذا لم تكن الحذرة ـ بالعلوم الاجتماعية القاعدة اليوم، ويبقى التشاور هامشياً وسطحياً.

تجاهل العلماء المسلمون بدرجة كبيرة معظم إنتاج العلوم الاجتماعية (مثل علم الاجتماع) ونظرياتها أثناء توسعهم في فتاواهم الدينية (على الرغم من أنها تصدر في سياقات اجتماعية وتاريخية أجريت بحوث شاملة بشأنها). وغالباً ما تكون الدراسات الاستدلالية حول الديناميات الاجتماعية التي تسعى إلى استنباط المبادئ الرئيسة والعلاقات العرضية الثابتة في التغيرات التي تشهدها الجماعات البشرية الوطيدة محل اهتمام كبير من جانب الفقهاء الذين يصدرون الفتاوى من دون دراسة ميادين المعرفة تلك التي يعتبرونها «تقريبية للغاية». وبالمثل، لا يتم الرجوع إلى الفروع المختلفة لعلم النفس التطبيقي إلّا نادراً: بالإضافة إلى الرفض الشامل والتبسيطي لعلماء النفس (الذي يؤول إلى تحليل منحاز لعمل فرويد لوحده)، يمكن للمرء تصور عدم مراعاة النظريات المختلفة التي تم التوسع فيها بعلم النفس التطبيقي، من الإدراكية إلى السلوكية، أو بعلم النفس في الثقافات المختلطة ضمن إطار أعم. أضف إلى ذلك أنه يمكن الإشارة أيضاً إلى أن هذا البحث بالإجمال يلقى الإهمال، إلى جانب ميادين تطبيقه، سواء في علم النفس السريري أم الاجتماعي أم التربوي أم القانوني أم في الأنواع المختلفة للعلاجات والدراسات النفسية في علم النفس العصبي وأصول التدريس النفسي. صحيح أنها علوم ليست «دقيقة» أو قطعية، لكن ميادين المعرفة تلك توفّر وجهات نظر يجدر معرفتها، ويبدو من الضروري دمجها بعملية توسيع الأعراف الأخلاقية التي توجّه السلوك البشري الفردي والجماعي.

يمكن الإدلاء بالملاحظة نفسها في مجال علوم الاقتصاد. صحيح أن الفقهاء أو الخبراء الاقتصاديين المسلمين أجروا بحوثاً ـ شاملة للغاية في بعض الأحيان ـ

حول الاقتصاد المعاصر وتعقيداته، لكن لا مناص من الإشارة إلى الفجوة الهائلة بين الفتاوى الصادرة عن الفقهاء في هذا المجال والممارسات الملموسة التي يمكن ملاحظتها في عالم الاقتصاد العالمي أو الوطني أو حتى المحلي. والفكرة التي تقول إنه يمكن أن يكون هناك «اقتصاد إسلامي» (سأتطرق إلى هذا الموضوع لاحقاً) مضللة إذا لم تكن كاذبة: لأنه في النهاية، ما هو الشيء «الإسلامي» فعلاً في هذا الاقتصاد ـ أدواته، طرقه، أعرافه، أهدافه؟ يمكن للمرء حيثما كان ملاحظة الافتقار إلى التمرس بتعقيدات الميادين المتنوعة للاقتصاد المعاصر، وللعلاقات العالمية المتداخلة في صميم الأسواق العالمية (بين المزارعين الأفارقة أو الآسيويين والمشترين الغربيين؛ وبين أسواق الأسهم المتنوعة في وال ستريت أو مدينة لندن، والمضاربات والعلاقات التجارية داخل المجتمعات وفي شوارع المدن بالدول النامية)؛ والافتقار إلى الإحاطة بالديناميات المتقلبة المتأصلة في اقتصاد السوق العالمي (الذي لا يتماشى مع مقاربة معيارية وبنيوية صارمة والتي يُعتقد اليوم أنه عفى عليها الزمن). لقد نمت العلوم الاقتصادية وازدادت تعقيداً، كما تعقّدت مواضيع دراساتها، وبات تحديد العناصر الرئيسة «لأخلاق إسلامية تطبيقية في علم الاقتصاد» أمراً مستحيلاً من دون الاعتماد على الخبرات المعاصرة وعلى البحث ما لم يختزل المرء النشاط الاقتصادي باستخدام حفنة من الأدوات من دون تكبّد مشقة التفكير من خلال فلسفة السلوك الإنساني وغاياته في ذلك المجال. ومن دواعي الأسف أن هذا ما يمكن ملاحظته، وهذا الخلل الوظيفي، يأتي من الإجابات التي قدمها الفقهاء المتعاقبون على ضوء العناصر التي أطلعهم عليها مستشاروهم الاقتصاديون (المسلمون في الأغلب): وصف جزئي (ومنحاز في الأغلب) لطريقة عمل الاقتصاد المعاصر المعقدة، وهوس بأدوات وأعراف تؤدي إلى نتائج يتم تجاهلها على نحو خطر، وأخيراً إجابات بنيوية وهامشية وتجميلية في الأغلب ـ بنظر أغلب المختصين ـ عن أسئلة تتعلق بالنظام الاقتصادي العالمي.

يتعين على علماء النصوص دمج تطور العلوم التجريبية والاجتماعية ـ التي تمثل كلها طرقاً لفهم كتاب الكون وقراءته وتفسيره ـ ببحوثهم وإنتاجهم الفقهي في الميادين المعنية. فلم يعد بمستطاع المرء أن يقنع بتقديم إجابات شكلية تركز على الإطار البنيوي فقط ـ والتقني في الأغلب ـ حيث اعتاد الفقهاء على العمل. وبما أن مقدار المعرفة في العلوم التجريبية والاجتماعية تجاوزهم، يكون ردهم الطبيعي وصف أنفسهم بأنهم حماة الأخلاق في وجه «شطط» العلوم. يمكن تفهّم هذا الرد بالطبع، على الصعيدين البشري

والتاريخي، لكنه أدى إلى تقييد التوسع الأخلاقي بموقف جبان ورجعي ودفاعي في كافة الميادين العلمية من الناحية الفعلية. والثقة بالنفس الأولى التي تميزت بأخلاقيات حكمت العلوم وحملت رؤية بالأهداف والغايات آلت إلى تأملات في النصوص تميزت بالحذر من تطور السياقات الاجتماعية والإنسانية. وبدلاً من طرح رؤية للمستقبل، سادت قناعة بوضع إطار أخلاقي ـ بقليل من الجهد ـ للتكيّف مع متطلبات الوقت الحاضر. وفي حين ربما يتحمل علماء النصوص جلّ المسؤولية عن ذلك، فإن علماء الواقع ـ العلماء التحليليون وعلماء الاجتماع ـ وعموم المسلمين ليسوا في منأى عن اللوم أيضاً. وكما الفقهاء، ركّز هؤلاء العلماء على ميادين معارفهم الخاصة وافتقروا إلى الثقافة الدينية التي تتجاوز الأساسيات بحيث إنهم غالباً ما جزأوا حياتهم ومعارفهم. ويبدو أنهم جسّدوا الفكرة التي تقول إن معرفة هؤلاء العلماء لا تنتمي إلى «العلوم الإسلامية»، وبالتالي فهي غير ذات أهمية في المداولات والإصلاح الفقهي. وهم ينتظرون دعوتهم بصفتهم خبراء، بدلاً من أن يطالوا مقعداً للمشاركة الكاملة على مائدة النقاش. كما فشل الجمهور المسلم في المطالبة بالمزيد من جانب علماء النصوص والواقع، ويبدو أنه قانع بالتكتيكات التكييفية التي تريحهم بدلاً من العمل كعوامل تحويلية في عالم يتحدى باستمرار الأخلاقيات العالمية لإيمانهم.

ثانياً: مقتضيات الإصلاح التحويلي

أشرت سابقاً في القسم الأول إلى الخط الفاصل بين الإصلاحي التكيّفي والإصلاح التحولي. ومع هذا التأمل في كتاب الكون والعلوم ككل (الدقيقة منها والتجريبية والاجتماعية)، نلامس جوهر المسألة. وكما قلت، كرر الأصوليون والفقهاء طوال عقود وقرون مقولة أنه يتعين أخذ البيئة ككل، فضلاً عن خصوصية السياقات الاجتماعية والإنسانية بالاعتبار عند التوسع في الأحكام وإصدار الفتاوى. وواصلوا بالطبع الرجوع إلى الحقائق الاجتماعية والعرف والمصالحة المشتركة للبشر. على أن فجوة ظهرت بشكل تدريجي بين معرفتهم الفورية والطبيعية بالمجتمعات التي كانوا يفتونها، وبين تعقيد منظمات المجتمعات وتفاعل النواحي المتنوعة للنشاط البشري (الخاص والعام والعمل والاستراحة. . . إلخ) وتداخلها، وعلاقاتها بالمجتمعات الأخرى والمقادير الهائلة من المعرفة العلمية اللازمة بالطبع. ووضعت تلك الفجوةُ الجلية للغاية الفكرَ الإسلامي المعاصر والعلماءَ، كما ذكرت، في موقف دفاعي ورجعي:

بات يُنظر إلى إصلاح الفكر الإسلامي الآن ـ المقبول من الناحية العملية ـ على أنه وسيلة للمحافظة على الضروريات مع القناعة في الوقت نفسه بالاعتراف بالحاجة إلى التكيف مع حقائق عالم ومقادير من المعرفة تجعلنا تعقيداتها في إرباك متزايد. وحتى في هذه الحال، رأينا سبب استحالة أن يكون التكيّف كافياً لأنه يختزل الإيمان بالرسالة ويختزل الأخلاق بعملية لطالما اعتُبرت من المسلمات، بهدف حماية «النواحي الأخلاقية» أو «الممارسات» ضمن نظام عالمي ليس لديه رؤية توجّهه، ولا أحد يعمل فيه على التحويل انطلاقاً من المصدر، ويفرض نفسه في نهاية المطاف على العقل البشري والضمير الإنساني.

لكي نزوّد أنفسنا بوسيلة لإصلاح تحولي، أي أخلاق حالمة تواكب تطور المعرفة وتدمجه، نحن بحاجة إلى إعادة النظر في الجهاز الكلاسيكي لأساسيات الفقه من مصدره. يقوم الشرط الأساسي على تحديد تلك المصادر التي لا تعتبر نصية، ولكنها تنتمي إلى كتاب الكون ومعها سائر العلوم التي تسعى لفهمه بشكل أفضل وتطوير أعمال البشر وظروفهم في المجالات المتنوعة وفي سياقاتهم الاجتماعية الخاصة. وبالتالي، أرى أنه يتعين إعادة النظر بالتصنيف الذي قنع بإعداد لائحة بالمصادر الفقهية (القرآن والسنّة والإجماع والقياس والعُرف والاستحسان والاستصلاح، وما إلى ذلك) وبالتركيز بشكل حصري تقريباً على التمسك بالنصوص (يعتبر الرجوع إلى العرف والمصلحة المشتركة في الأساس وسيلة تساعد على فهم النصوص) على ضوء الحقائق المعاصرة. من وجهة نظر نظرية وأساسية صرفة، رأينا أن الكون يفرض نفسه على عقل الإنسان ككتاب بما فيه من قواعد وقوانين ومبادئ ودلالات لفظية ونحوٍ وآيات، وأنه، كما يشير الوحي نفسه مراراً، شرط أساسي لمقاربة الكتابين بشكل متوازن ومكمّل.

يرغمنا تطور العلوم التجريبية والاجتماعية بالمثل على القيام بعملية إعادة الموازنة هذه وعلى الاعتراف بالقوانين الطبيعية والكونية وبالمبادئ الثابتة أو الظرفية لأعمال البشر على مرّ التاريخ كمصادر كاملة لأصول الفقه الإسلامي. وبناء على ذلك، يتعين إدراجها في التأملات الأخلاقية الجارية، ويتعين على النساء والرجال المتخصصين بهذه العلوم المتنوعة الاضطلاع بدور نشط في صياغة الأعراف الأخلاقية في مجالات تخصصاتهم. فالشيء الذي كان مقبولاً باعتباره مقاربة ضمنية، ومتمماً محتملاً في الأغلب ـ الإحاطة بالسياق (الواقع) الطبيعي والاجتماعي والإنساني ـ أضحى هنا شرطاً أساسياً في الهياكل الفقهية

والأخلاقية في العالم المعاصر. ولذلك فالفكرة هي في وضع الكتابين، أي الوحيين والنصوص والكون على صعيد واحد ـ كمصادر فقهية ـ وبالتالي دمج الأكوان المتنوعة للعلوم ونواحي المعرفة والاختصاصات المرتبطة بها في إصدار الفتاوى المتعلقة بسائر القضايا العلمية أو الاقتصادية أو الاجتماعية. وهذا التكامل لسائر العلوم والمعارف اللازمة، وهذه الإحاطة المعمقة (بالنصوص ـ التي تُسمى إلى الآن «إسلامية» على سبيل الحصر ـ فضلاً عن الطبيعة والسياقات التي تعتبر ضمناً وعلى نحو غريب «غير إسلامية»)، هي التي ستمكّن الفكر الإسلامي المعاصر من صياغة رؤية للمستقبل ولوضع الأهداف انطلاقاً من جوهر المعرفة العلمية (بدلاً من الانطلاق من أدواتها وتقنياتها فقط)، وبالتالي تبيان مراحل إصلاح تحولي واسع النطاق في نهاية المطاف باسم الأخلاقيات التطبيقية.

يقتضي كل ما تقدم ـ وهذا هو الشرط الأساسي **الثاني** ـ مشاركة علماء النصوص فضلاً عن علماء الواقع على قدم المساواة في التوسع بالأعراف الأخلاقية في ميادين المعرفة المختلفة. وعلى الرغم من أن العقيدة والعبادات تبقى مجالات محصورة بالفقهاء لأنها محكومة بالنصوص حصراً، فالحال ليست كذلك في القضايا الاجتماعية والاقتصادية والعلمية التي يمكن التفكير فيها من منطلق أخلاقي فقط بالاعتماد على معرفة المختصين مع احترام استقلالية ممارساتهم ومنهجياتهم العلمية مع أخذ خبراتهم بالاعتبار. وسأناقش نتائج هذه المقاربة في موضع لاحق، لكن يسعني الآن القول إننا نعتبرها المقاربة الوحيدة التي ستسمح للفكر الإسلامي المعاصر بتحرير نفسه من موقفه الدفاعي والسلبي في علاقته بالمعرفة والعلوم، ويعود ذلك في الأساس إلى حقيقة غياب التوازن منذ البداية والذي كان مقبولاً عندما تم تحديد مصادر الفقه. ولذلك باتت تلك المصادر تفرض نفسها كإطار أخلاقي كان «مسبوقاً» دائماً بالحاجات أو الضرورات (ومتكيفاً بطريقة منهجية معها).

الشرط **الثالث** الذي يتعين عليّ الإشارة إليه هنا على صلة بالطبع بالنتائج المباشرة لتنامي تعقيد العلوم والمعرفة كما سبق وذكرنا. ففي حين أنه يُشترط الاعتماد على تخصصات العلماء وخبراتهم في ميادين تخصصاتهم، نساء كانوا أم رجالاً، يجب بالمثل اشتراط امتلاك علماء النصوص تخصصات مزدوجة. بالنسبة إلى المعرفة الكلاسيكية بالنصوص الأساسية وبمقاصدها السامية والخاصة، وقطعية أحكامها، يجب إضافة تخصص فاعل في أحد مجالات

النشاط الإنساني. وسواء أكان التخصص بالعلوم التجريبية أم الطب أم الاقتصاد أم علم النفس أم الفنّ والثقافة، يتعين إرفاق المقاربة الشاملة بمقاربة أخلاقية متخصصة للرد بالشكل المناسب على تحديات اليوم، وكذلك لتوسيع منظار وإطار خلّاق للفكر. يبدو واضحاً أن تخصص الفقهاء هو الشرط اللازم لكي تكون الأخلاق التطبيقية فاعلة في الميادين المتنوعة التي ذكرتها للتو.

ولذلك، ليس كافياً الإقرار بأن الإصلاح أو التجديد جزء مكمل لإعمال الفكر الفقهي. يتعين أن يكون هذا المبدأ متلازماً مع تأملات شاملة في المصادر الفقهية وجغرافيتها ومكانتها في توسيع الأعراف والحقائق الأخلاقية المطلقة. وبقدر ما يبدو اقتراحي الخاص بالنظام العام بسيطاً ـ بما في ذلك القوانين الطبيعية والكونية التي تعتبر مصادر فقهية، وإشراك العلماء في صياغة الأعراف الأخلاقية، وامتلاك الفقهاء معرفة علمية متخصصة ـ فهو يحمل في طياته الكثير من العواقب على صعيد التعاطي مع أصول الفقه والتطبيق الملموس للأعراف (الفقه). ومن الواضح أيضاً أنه لدى إعادة النظر بطبيعة هذه المصادر ومكانتها، تطرح هذه المقاربة تساؤلات عن مجالات سلطات الفقهاء والعلماء المهتمين بتلك المسائل وصلاحياتهم. وفي ما عدا التأملات العامة، وفلسفة الفقه والأخلاق التي تحفّزها، من المحتم أن تظهر معارضة لهذا الإصلاح الجذري ـ في جغرافية الفقه كما في منهجيته ـ في دوائر الأصوليين والفقهاء الذين مثّلوا إلى الآن السلطة ورمز التمسك بالأعراف الإسلامية. ولطالما كان الأمر كذلك ـ ولذلك هذا رد فعل طبيعي ويمكن تفهمه بحدّ ذاته. كما إنه أهل للاحترام عندما يعبّرون عن الحذر وقلق حقيقي من الانحرافات المحتملة في الممارسات العلمية أو من القبول المطلق لكافة أنواع السلوك الاجتماعي. وأرى أنه يتعيّن أن يكون إصلاح مقاربة أصول الفقه لأسباب معاكسة تماماً: إتقان أفضل للمعرفة الإنسانية، ووعي أعمق بالمسائل الحرجة، وقدرة على توقع الحقيقة وتحويلها للتوفيق بين الغايات القطعية للأخلاق والسلوك الإنساني في التاريخ.

ثالثاً: نقل مركز ثقل السلطة الدينية والفقهية

كما ذكرتُ في القسم الأول من هذا الكتاب، وصلنا إلى حدود تمنع الفكر الإسلامي المعاصر من السير إلى الأمام، وبالتالي مواجهة تحديات زماننا على الوجه المطلوب. اعتمد المبدأ الأول للعلماء والمفكرين في أواخر

القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين على التمييز بين المبادئ الكونية القطعية التي استلهمت من النصوص التي شكلت الشريعة، وتطبيقها الملموس في السياقات الجغرافية والتاريخية المختلفة ذات الصلة بالفقه. وهذا التمييز بين الشريعة، أي المصدر الإلهي، والفقه، والذي ترافق مع نشاط منفتح للعقل البشري، كان وسيبقى جوهرياً بما أنه يسمح بالتمييز بين الاعتراف بالمبادئ السامية والقبول بها من ناحية، وبين فهمها والتعبير عنها وتطبيقها في لحظة معيّنة من التاريخ الإنساني من ناحية أخرى. في مجال الفقه، وبخاصة في مجال الشؤون الاجتماعية الشاسع (المعاملات)، بات تحليل ومناقشة التراث التاريخي للتفسيرات أو القواعد الراسخة أو للآراء الفقهية التي أنتجها العقل البشري في معرض مواجهة تحديات زمانه في غمرة تنوع المجتمعات أمراً مشروعاً. ولذلك امتلك الفكر الإسلامي وسيلة للتصالح مع ممارسة الاجتهاد لا لتقييم تفسيرات الماضي وحسب، بل ولاقتراح وجهات نظر جديدة وإنتاج أحكام فقهية متكيّفة مع تحديات الحاضر والمستقبل.

ولذلك، نما الفكر الإصلاحي مجدداً بدينامية كبيرة طوال القرن العشرين، ويتعين على المرء الاعتراف بأن الفكر الإسلامي تطور بدرجة كبيرة. ولم يتردد الفقهاء والمفكرون في الغوص بتراث الماضي وإحياء مقاربات وفلسفات قانونية كانت محل إهمال لفترة طويلة على الرغم من توفيرها إطار عمل لتجديد التوسع الفقهي. وغالباً ما عملوا بما ينسجم والمدارس الكلاسيكية الثلاث التي تقدمت الإشارة إليها: الإطار التوضيحي للإمام الشافعي؛ والطريقة الاستقرائية المرنة للإمام أبي حنيفة والتي دُمجت في الأغلب مع منهجية أساسية لمدرسة المقاصد العليا التي يعتبر الإمام الشاطبي تاريخياً ممثلها الأول. وبرزت تأملات جديدة في مختلف المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة من باكستان إلى إندونيسيا، ومن مصر إلى المملكة العربية السعودية، ومن الجزائر إلى المغرب، بما في ذلك الجاليات الإسلامية التي استقرّت في الغرب الآن، بشأن عدد من الاكتشافات العلمية، والأخلاقيات الطبية والاقتصاديات والسياسة والسلطة ودراسات الجندر والثقافة والحوار بين الأديان، والمجتمع المدني بوجه عام. ونشير إلى أن مجال الفقه الإسلامي شهد حراكاً، ومن غير المنصف إنكار وجود تلك التطورات وأصالة بعض وجهات النظر. لكن يبقى كما ذكرت أن الكلمتين الأساسيتين لتلك التطورات هما «الضرورة» و«الحاجة» واللتين تفيدان بأن الفقهاء مرغمون ـ بفعل ضغوط الواقع ـ على إصدار فتاوى تمكّن المسلمين من التكيّف مع

الحقائق الجديدة مع المحافظة على حد أدنى من الأخلاقيات (سواء في النشاطات التي يقومون بها أم في التقنيات التي يستخدمونها).

وبالتالي وصلنا إلى حدود الآفاق التي تجلّت عبر التمييز بين الشريعة والفقه في الفكر الفقهي الإسلامي المعاصر. فعملية «الإصلاح التكيفي» التي سمحت بإعادة النظر بطريقة إيجابية في بعض قضايا وردود زماننا لم تعد توفّر للفقهاء والمجتمعات والجاليات الإسلامية على العموم في مختلف أنحاء العالم، الوسيلة للرد على التحديات الكبيرة التي يمثلها العلم والمعرفة المعاصرة ـ ما لم نبقَ قانعين بالبقاء أتباعاً ونختزل التأمل الأخلاقي بممارسة تقوم على تحديد تخوم تتقلص باستمرار لناحية القيم والأخلاقيات المحمية في صميم زمان أو مجتمعات تخلينا فيها عن المبادرة وعن التحول (لمنع الانحرافات المحتملة). يتعين على الفقه بالطبع أن يبقى دينامياً ومنفتحاً على الاجتهاد، لكن يتعين إثراء هذه الدينامية بمهارات وتخصصات علمية أخرى، وأن يكون قادراً على القيام بإصلاح جذري من خلال الدمج المتساوي والشامل لسائر نواحي المعرفة، وبالتالي إقامة علاقة جديدة مع العالم والعلوم والمجتمعات.

من الواضح أن الجغرافيا الجديدة للمصادر الفقهية التي أقترحها تستلزم بوضوح وعن عمد نقل مركز ثقل السلطة الدينية والفقهية في المجتمعات والجاليات الإسلامية المعاصرة. فلم يعد بمقدورنا ترك أمر تحديد الأعراف (في القضايا العلمية أو الاجتماعية أو الاقتصادية أو الثقافية) لدوائر العلماء والمختصين بالنصوص، في حين أنهم لا يملكون إلا معرفة نسبية أو سطحية وثانوية بالقضايا المعقدة والعميقة والمتشابكة في الأغلب. وإذا كنا نريد التوسع برؤية حاضرنا ومستقبلنا، وكنا طموحين لطرح مبادئ لأخلاقيات تطبيقية حية قادرة على تحويل العالم بوضع أهداف تتميز بالواقعية وبالرؤية الحالمة، يتعين علينا أن ندمج ونوائم على الفور العلوم المختلفة وسائر نواحي المعرفة الإنسانية ونجعلها معتمدة على بعضها ومتكاملة. وأرى أنه بتبنّي مقاربة شاملة والاعتراف بالخبرة عالية التخصص واحترامها فقط يبرز فكر إصلاحي عالمي ومتماسك ومحرر.

نتج من التمييز التقليدي بين «العلوم الإسلامية أو العلوم المقدسة» (التي تُعنى بدراسة المصادر النصية) وبين العلوم الأخرى (ضمناً «أقل» أو «غير إسلامية») علاقة سلطوية تجاه التوسع بالأعراف والأخلاق لصالح المتخصصين

بالنصوص (الأصوليين والفقهاء) على الرغم من أنه لا يوجد شيء أساسي يشرّع هذا الامتياز أو يبرره. بل إن العكس هو الصحيح لأنه ما يقال عن هامش التفسير الذي توفّره المصادر الأساسية وسكوتها والعلاقة الجدلية بالضرورة بالواقع الاجتماعي والإنساني تحث بوضوح على دمج كامل لسائر نواحي المعرفة الإنسانية والتاريخية والظرفية عند دراسة الوحي المكتوب الذي يرمي إلى توجيه عمل الإنسان.

من الواضح أنني لا أرمي إلى مناقشة صلاحية هذا الفقيه أو ذاك من الذين ينتمون إلى هذا الاتجاه الفكري أو ذاك[1]، لكنني أناقش صلاحيات الفقهاء بوجه عام. وسنرى في الفصل التالي كيف أن الجغرافيا الجديدة، ونتائجها بالنسبة إلى مجالات السلطة، يمكن أن تأخذ شكلاً ملموساً في المجتمعات والجاليات الإسلامية، لا سيما في الدوائر المتخصصة بالفقه والأخلاق. ويمكنني الاكتفاء بالإشارة الآن إلى أنه سيكون لهذه المقاربة في التعاطي مع المصادر الفقهية ومع غايات توسيعها اعتماداً على الكتابين، وعلى مجالات السلطة العلمية والأخلاقية، نتائج كثيرة في الميادين المختلفة وعلى المستويات المختلفة. وينبغي ألا تكون الإجابات المعيارية والفقهية والأخلاقية مختلفة ـ وأكثر اتصالاً بالواقع ـ وحسب، بل يجب أن تكون مشاركة المجتمعات والجاليات الإسلامية أعمق وأبرز في توسيع القواعد والاستراتيجيات للترويج لأخلاق فاعلة وقابلة للتطبيق. وهذا ما سيتم بالطبع من خلال العلماء والمفكرين، لكننا وكما ذكرنا، لا ينبغي إلغاء أي مهارة عملية من أجل القيام بعمل تعاوني في هذا المجال. يتعين إدراج تحليل المرأة لكافة القضايا وبخاصة ـ لا على سبيل الحصر ـ مسألة وجودهنّ ووضعهنّ ودورهنّ، وآراء المؤلفين والفنانين بالقضايا الثقافية والاجتماعية، في التفكير بالقضايا المطروحة من خلال مشاركتهم الملموسة في قضية معيّنة أو مجال معيّن. وسندرس تلك التوسعات العملية في القسم الأخير من هذا الكتاب.

(١) هذه المناقشة لازمة وتكشف عن وجود أزمة حقيقية عميقة في ما يتعلق بمسألة السلطة في الإسلام: من المخوَّل بالتحدث باسم المسلمين؟ وبناءً على أية معايير؟ وما هي الشرعية الممنوحة له؟.

الفصل العاشر

التوسع بأخلاق إسلامية تطبيقية

تتطلب الجغرافيا الجديدة لمصادر أصول الفقه التي أتوق إليها، والتي تبدو شديدة الإلحاح اليوم على ضوء التحديات التي يواجهها المسلمون، إعادة نظر جدّية في مصدر التوسع الفقهي، وسيكون لها، كما رأينا، نتائج حاسمة. بادئ ذي بدء، يلزم إجراء إعادة موازنة أساسية في ما يختص بتحديد المصادر الفقهية ومكانتها: الأولوية المطلقة التي أُعطيت للنصوص في التوسع الفقهي والسلطة الحصرية الممنوحة لعلماء النصوص (الأصوليين والفقهاء) أفرزت وضعاً شديد التباين بين مجالات المعرفة ـ وشرخاً من الناحية العملية ـ حتى وإن كان يُعتقد أن هناك حاجة إلى مقاربة شاملة. فعلماء «العلوم الإسلامية» (علماء النصوص) ينعمون بسيادة مطلقة، وهم بعيدون عن البحث في العلوم الدقيقة والتجريبية والاجتماعية، ويتدبرون أمورهم بأدنى قدر من المعلومات، ويعتمدون على استنتاجات معتمدة على البحث في إصدار فتاوى عن الحقائق والوقائع التي هي أشد تعقيداً مما يمكنهم فهمه. يوجد بالطبع خطر «العلم من دون ضمير»، والإفراط الخارج عن السيطرة، والهوس بالأداء العلمي والإنتاجية المربحة. هذه حقيقة ويتعين عدم التهوين من نتائجها، لكن ذلك لا يبرر هذا الفصل وهذا التباين الذي يمكن ملاحظته اليوم بين منتجات الأصوليين والفقهاء وحالة المعرفة التي توصل إليها العلماء الذين تخصصوا بالعلوم التجريبية والاجتماعية.

بعد أن ذكرت أنه يجب على مصادر أصول الفقه أن تتضمن الكتابين، الوحي المنزل والكون، على قدم المساواة، بات من اللازم التفكير ملياً وإعادة النظر بلائحة المبادئ والغايات السامية التي يمكن استنباطها من

الوحيين المتاحَين للعقل البشري. ذكرت أن أهمية الخلق في كلتا الحالين فضلاً عن الرسائل الإلهية على مرّ التاريخ هي المحافظة على ما هو نافع، ومفيد وصالح للبشر لحمايتهم من الشرور والأذى. وعلى هذا الأساس، وفي ضوء هذا المبدأ الأول، يتعين على علماء النصوص والواقع العمل معاً على استنباط المقاصد السامية وصياغتها وكذلك الغايات التي تقدم التوجيه الأخلاقي لأفكارهم ومنتجاتهم، في مجالات تخصصهم أولاً، ثم بدمج تأملاتهم مع تأملات الآخرين. ولا يمكن التوفيق بحق بين نواحي المعرفة المختلفة إلّا من خلال مثل هذه المقاربة الشاملة، وذلك بإرساء مبادئ عالمية سامية في المستقبل وحماية استقلالية العلوم (في ما يختص منهجياتها وبحوثها وموضوعاتها في سياق العملية). ويبدو واضحاً أن المبادئ السامية الخمسة أو الستة التي أرستها مدرسة المقاصد المذكورة أعلاه لن تكون كافية. وسبق أن تحدى جمع من العلماء الطابع التقييدي لهذه اللائحة (سنُسهب في الحديث عن هذه النقطة في موضع لاحق من هذا الكتاب)، لكن يتضح أن الوضع الحاضر لمعرفتنا ـ في كل من العلوم التجريبية والاجتماعية ـ يقتضي منا إعادة النظر بعدد تلك «المقاصد العليا» وطبيعتها والإشارة إليها من خلال الرجوع الملموس إلى العلوم التطبيقية.

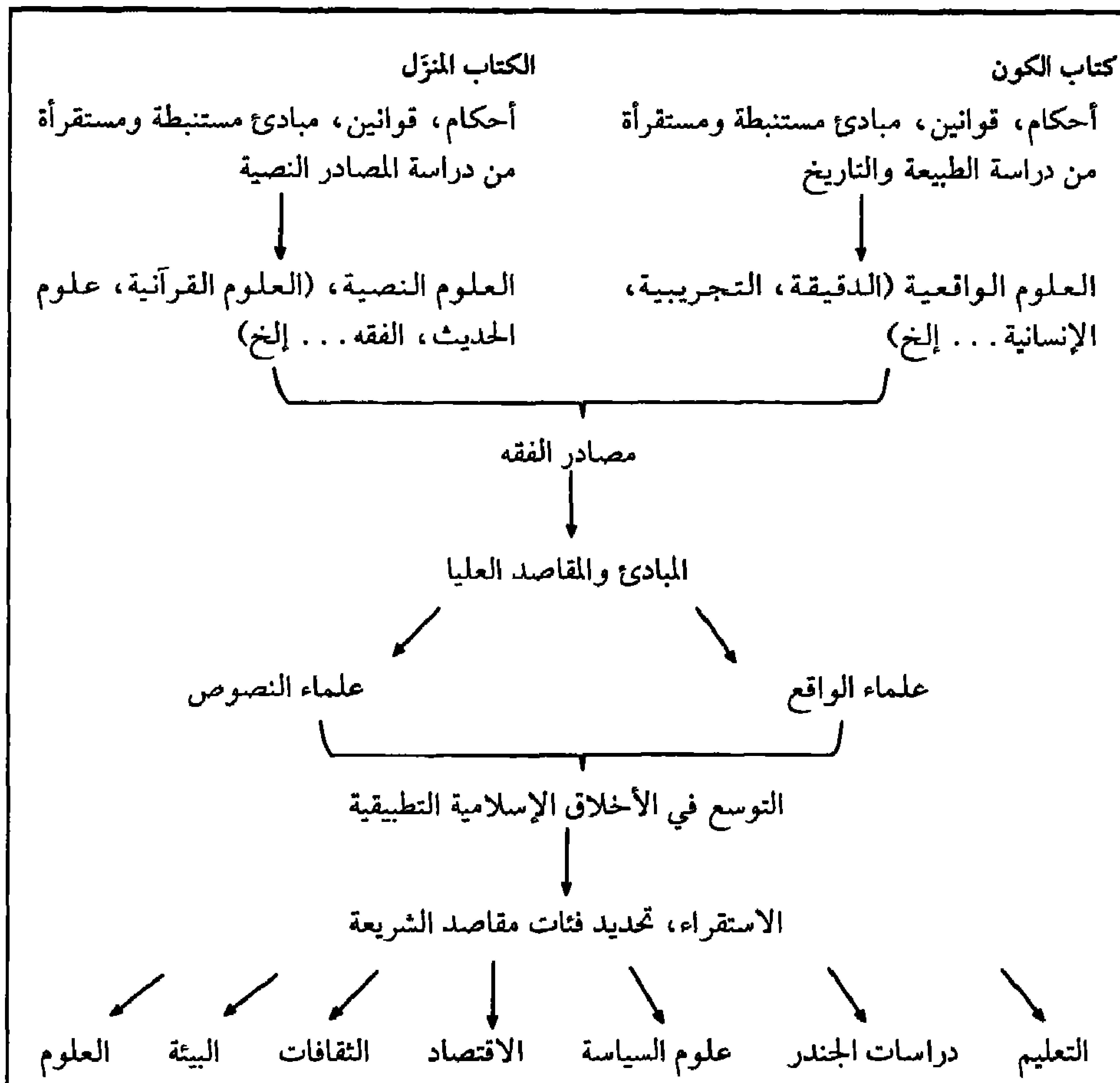
أرست تلك التأملات الأساسية ـ التي بات التوصل إليها يتم بطريقة مشتركة على نحو متزايد ـ إطار العمل وقاعدة القراءة التي تساند مقاربة شاملة وفهماً أعمق لدنيا العلوم، أعني سائر العلوم. والأهم من ذلك أنها تسمح بتجنب وصف بعض العلوم بأنه «إسلامي»، ووصف البعض الآخر بأنه «غير إسلامي»، وانتقاد ما يبدو أنه في الجانب الآخر واتباع المقاربة الاستقرائية ذاتها ـ أي بروز تصنيفات خاضعة للنقاش مثل «الطب الإسلامي والاقتصاد الإسلامي، والتمويل الإسلامي وعلم النفس الإسلامي وعلم التربية الإسلامي». يمكن تفهّم مقصد ومعنى محاولة إعادة استعمار دنيا المعرفة من خلال الاستخدام الواسع لعبارة «إسلامي»، لكنّ الواضح أن العملية شكلية محضة، وأنه لم يتم معالجة المشكلة الحقيقية. والأهم من ذلك أن هذه ليست طريقة جيدة لحل مشكلة التفرقة والتمييز بين المعارف المختلفة. وما من شك في أن إضافة عبارة «إسلامي» الوصفية إلى سائر العلوم «الأخرى» ـ العلوم التي ليست «علوماً نصية» ـ لن تساعد على التوفيق بين المقاربات ولن تُوجد تناغماً بين الأعراف والأخلاق والعلوم التجريبية والاجتماعية. وكما ذكرت، لم تعد العلوم النصية أكثر «إسلامية» من علوم الكون، وأنه لا وجود «لطب أكثر إسلامية» من

«علم طبيعة فلكية إسلامي»: هل يمكن أن تكون هناك طريقة «إسلامية» تعمل في القلوب أو العقول بطريقة جراحية، أو طريقة «إسلامية» لفهم قانون العرض والطلب؟ ربما تكون هذه العبارات مريحة لكنها تكاد تكون مضللة: فالطرق والتقنيات والمنهجيات العلمية التي وُضعت لفهم وتحليل موضوع بحثي وإدراك كيفية عمله ليست إسلامية بحدّ ذاتها بحال من الأحوال، ويتعين عليها الوفاء بمتطلبات الموضوع المشار إليه، ويتعين أن تبقى بالتالي حرة ومستقلة ضمن إطار العمل الفكري والتقنيات التي اختارها العلماء لفهم ميادين تحقيقاتهم. إن ما يمكن اعتباره «إسلامياً» هو الأخلاق والأعراف والأهداف التي يراد منها توجيه استخدام المعرفة المكتسبة وتقييده. ولذلك فهي، بعبارة دقيقة، ليست «علوماً إسلامية» ولا «طباً إسلامياً» ولا «اقتصاداً إسلامياً»، ولكنها «أخلاق إسلامية» تساعد على التعامل مع النصوص أو على دراسة جسم الإنسان، أو على أداء المعاملات التجارية. ولتجنب الخداع بالصياغات التي تجمع من دون أن توفّق، من الضروري التمييز بين الأهداف الأخلاقية والطرق العلمية وعدم الفصل بينهما وإنما توحيدهما ـ وإعادة توحيدهما ـ وهو ما يجب علينا فعله بمقاربة تدمج المقاصد السامية بالتقنيات العلمية مع تجنب الخلط الخطر والسلبي بين الدين والنظامين الأخلاقي والعلمي.

يحدد الدين الإسلامي الذي يرعى ويشرّع الأخلاق الإسلامية للضمير المؤمن، أسباباً مسلَّماً بها تسمي المسلّمات بالاصطلاح النفسي في أصل النصوص وأصل الكون، وهذا يحدد وجهة نظر تجاه الحقيقة ويضفي على العلاقة بالكتابين معاني ونتائج تعتبر هي الأخرى مسلّمات. وينظر الخبراء في سائر العلوم وسائر نواحي المعرفة إلى أنفسهم من زاوية الأهداف النوعية لا من زاوية التراكمات الكمية. وهذا أمر واضح، لكن الإيمان، أي رؤية الجوهر الذي يشير إلى معنى في استخدام العقل لا يمكن أن يتجاوز قدراته ويجعل الحقيقة المفترضة تقول ما لا تقوله، أو تقول عكس ما تقوله. ولذلك يملي الإيمان كحقيقة مسلّمة لا مجال لإنكارها بأن النص منزّل لكنه لا يمنع العقل من دراسة النصوص كما هي، ودراسة معانيها ودلالات الصرف والنحو فيها ودلالات ألفاظها في ما يتعلق بعلاقتها البيانية ثنائية الحدين، العلاقة بين النصوص والعلاقة الجدلية بالواقع الاجتماعي والإنساني. وهذا بالطبع ما اعترف به علماء النصوص من البداية عندما فرّقوا بين نتائجهم التي فُرضت على العقل بعد فهمها (العقيدة والعبادات)، وما تطلب من العقل التوسع المستمر (المعاملات). وينطبق الأمر نفسه على علوم الطبيعة أو العلوم التجريبية

أو العلوم الاجتماعية. ولا يمكن لحقيقة «الكون المخلوق» أو المسلّمة غير المتنازع عليها تبرير فرض قيود أو طرق علمية معيّنة لفهم هذا الخلق. ربما تحدد الإحالة الأخلاقية في بعض الأحيان بأن بعض نواحي المعرفة أو بعض التقنيات عديم النفع، إذا لم يكن خطِراً؛ وربما تقترح أو تفرض قيداً على البحث، لا باسم ما تمثله وإنما بدافع الخوف من استخدامها، ومن نتائج الإفراط فيها أو من الجنون على صعيد أهدافها السامية (مثل التلاعب الجيني).

الشكل الرقم (١٠ ـ ١)
عناصر الجغرافيا الجديدة لأصول الفقه



سنلقي نظرة في هذا الفصل على النتائج الملموسة لهذا «المشهد» الجديد، ونبيّن مقاربة ـ تنطوي على قرارات عملية ـ يمكن أن تؤدي إلى

التوسع بالأخلاق الإسلامية المطبقة في ميادين المعرفة المتنوعة. وقبل الغوص في تفاصيل الموضوع، نعرض في الشكل الرقم (١٠ ـ ١) تمثيلاً بيانياً للعناصر التي تقدمت مناقشتها لإيضاح الجغرافيا الجديدة التي تقدم الحديث عنها.

أولاً: علماء النصوص وعلماء الواقع

النتيجة المباشرة الأولى لهذه المقاربة الجديدة ولهذه الجغرافيا الجديدة لأصول الفقه الإسلامي مرتبطة كما ذكرت بمسألة الصلاحية والشرعية كونه تم دمج المصادر النصية. أشرت سابقاً إلى حدوث تحول في مركز ثقل الصلاحية بميدان التوسع بالفقه والأخلاق كون استعادة التوازن بين موضوعات الدراسة (النص والكون) والعلوم المتصلة بها أمراً لا بدّ منه. وهذا يعني أنه يتعين دمج أولئك المتخصصين (العلماء أو الخبراء) الملمّين بشكل كامل بالمعرفة العلمية المعاصرة ضمن ميادين تخصصاتهم وبتقنيات البحث المرتبطة بها في دوائر علماء النصوص أثناء النقاشات والمشاورات لإصدار فتوى دينية بشأن قضايا معيّنة.

لطالما أقرّ علماء النصوص الذين يمارسون الاجتهاد (المجتهدون، الفقهاء) في الدوائر الوطنية أو الدولية المتنوعة في العالم قاطبة (في المملكة العربية السعودية والقاهرة ودمشق وطهران وقم والكويت وعمّان وجاكرتا، وكذلك في واشنطن ودبلن ومدن أخرى) بأنه يتعين عليهم الاطلاع على تأملات العلماء أو الأطباء الذين يمكنهم تقديم معلومات دقيقة عن حال المعرفة أو عن النتائج المحتملة لتقنيات أو لممارسات علمية معينة ومرافقتهم. وبالإضافة إلى ذلك، لا يوجد نظير لما هو مقبول في العلوم التجريبية أو الطبية، بسبب الطبيعة الدقيقة لهذه الخبرات، في العلوم الاجتماعية حيث لا تتم هذه المشاورات إلّا نادراً، على افتراض إجرائها أصلاً. وغالباً ما يُعتبر علماء الاقتصاد أو المحامون أو الخبراء أو علماء الاجتماع أو الخبراء السياسيون مثقفين أو مفكرين أو متخصصين في بعض الأحيان: هذه المؤهلات لا تكفي للاعتراف بمهارات هؤلاء الخبراء والاعتراف بنواحي خبراتهم بأنها «علوم» فضلاً على الاعتراف بأنهم «علماء». إن لهذه الهرمية الضمنية ـ لكن الصريحة من الناحية الفعلية ـ وظيفةً ثنائيةً تحدد الجهة التي تملك «الصلاحية الإسلامية»، وبالتالي تحدد من يمكنه الإدلاء بالآراء والإفصاح عن نفسه بطريقة شرعية في ميادين الفقه والأخلاق.

هذا يبدأ بالاعتراف بأنهم علماء، وهي مكانة أقرّها القرآن وتتجاوز، كما سبق أن رأينا، مجال المعرفة بالنصوص لتشمل الطبيعة والبيئة الاجتماعية والإنسانية. يجب علينا بالتالي الاعتراف بأنه يوجد علماء واقع لا علماء نصوص فقط، وهم العلماء المتخصصون بالنصوص. لقد أصبح تكامل علماء الواقع مع المجامع الفقهية شرطاً أساسياً، ويجب إتاحة هذا التكامل لتوسيع آفاق علماء النصوص لكي يُنظر إلى المسائل العلمية على صعيد عالمي وتاريخي. فالفقه التطبيقي ميدان للتوسع الفقهي يمكن أن يصل إلى حالة جمود، في حال انفصل عن العالم وتعقيداته، أو يتحول إلى فئات ـ تاريخية ـ جامدة تملي الفكر (الجائز والمحرم والمباح والمحظور) وتصوغ تفكيرنا وتختزل الحقيقة. على أن أي فكر متماسك يهدف إلى إصلاح العالم اليوم يتعين أن يستنبط فقهاً دينامياً، مع الأخذ باعتبار عامل الزمن، والديناميات الفكرية والاجتماعية، والتوترات الجدلية بين المقاصد العليا، والمبادئ الكونية، والنماذج التاريخية: ينبغي لهذا الفقه ألّا يجمّد الفئات المعيارية خوفاً من تعقيدات علمية واجتماعية وإنسانية يتهرب منها. يتعين أن يحدد الفقهُ الذي يُعنى بالشؤون الإنسانية والاجتماعية (فقه المعاملات) المقاصدَ العليا ويضع إطار عمل لأخلاقيات تحدد مراحل الإتقان والتحول. إنه فقه يتكهن ويخمّن انطلاقاً من الوضع الحالي للمعرفة العلمية التي يدمجها ويستخدمها (لا المعرفة التي يخشاها ويتحاشاها والتي تصبح في نهاية المطاف معزولة ومكيَّفة). وباستطاعة علماء الواقع والمتخصصين بعلوم الطبيعة والعلوم التجريبية والاجتماعية لوحدهم التوصل إلى هذه النظرة العالمية المنضبطة والأكيدة (أو الأقل حذراً على الأقل) حيال العلوم والمجتمعات والعالم: على الأرجح أن يؤدي وجودهم في المجامع والأوساط الفقهية (عند معالجة قضايا تخصصهم) إلى إحداث تغيير جذري في المقاربات، وإلى تفعيلها بإتاحة دمج المعرفة العلمية والإسقاط التاريخي والتوسع بأخلاق تطبيقية يمكنها التوقع والتوجيه لأنها منسجمة مع المعرفة في زمانها.

بات من الأمور الملحة استحداث تمثيل متساوٍ، وإجراء بحث متخصص يؤمن بالمساواة، وتشكيل لجان للفتوى تكون قادرة على الجمع بين المتطلبات الضرورية الثلاثة: فهم شامل للأهداف السامية للكتابين، وإدراك للمقاصد والأهداف العليا في ميادين الدراسة (النصوص والمؤلفات في حقل علمي معيّن) وامتلاك معرفة مباشرة ومتخصصة في الموضوع المعني (فقهاء متخصصون في النصوص التي لها علاقة بالطب والاقتصاد والميادين الأخرى ـ

بحسب اللجنة المعنية ـ وعلى اتصال وثيق بالعلماء الذين ينشطون في المجالات نفسها). ولن تكون تلك مجرد مشاورات، وإنما عمل يقومون به معاً باحترافية وشرعية متساوية للتزود، باسم المقاصد العليا، بالوسائل الكفيلة باستيعاب الواقع بتعقيداته وإدارة تحويله إلى حال أفضل. يتعين المصاهرة بين الثقة والمهارة وبين مقاربة مستقبلية في صميم سائر نواحي المعرفة بحيث لا يتم تقديم «العلوم الإسلامية» وعلوم النصوص كبقعة محاصرة تيبس وتتجمّد على الرغم من تراكم الإصلاحات الشكلية والتكيفات الهيكلية لتجنب الاضمحلال أو الاختفاء بالكلّية.

إن لجان الفتوى والأخلاق التي تتميز برؤية عالمية واسعة وتملك مهارات علمية حديثة ومتخصصة وصارمة هي التي تفسح المجال للفكر الإسلامي المعاصر لكي يتصالح مع جوهر رسالته وفحوى استنتاجاتها. وعلى الرغم من أنه يجب على الفقهاء أن يكونوا علماء مسلمين، لا شيء يمنع من تجنيد علماء غير المسلمين في تلك اللجان شرط أن تكون مهاراتهم معروفة جيداً وأن يكون باستطاعتهم المساهمة في إثراء التأملات ضمن الميدان العلمي المعني والأخلاقيات التطبيقية التي يتعيّن إنتاجها. ربما يكون تصريحهم بأنهم يحترمون غايات رسالة الإسلام شرطاً، لكنه شرط قد لا يكون لازماً لأن العلماء الذين ينضمّون إلى هذه اللجان الأخلاقية التطبيقية ـ سواء أكانوا مسلمين أم لا ـ مشغولون بالمواءمة بين الغايات العالمية لاحترام كرامة الإنسان والطبيعة وبين النتائج المعاصرة والممارسات العلمية. وبالإضافة إلى ما تقدم، ينبغي ألّا يُعتبر العالم الذي لا يبدي أي اهتمام بالأخلاق ولكنه مرموق بحكم خبرته في مجال تخصصه غير مؤهل للمشاركة. ويجب أن تبقى هذه الخيارات التي تسمح بالاعتماد على المجموعة الكاملة للمهارات العلمية على المستويين الوطني والدولي، مفتوحة ومرنة لسدّ الحاجات الظرفية الكثيرة للمجتمعات للجاليات الإسلامية وغير الإسلامية في العالم قاطبة.

ثانياً: إعادة النظر بالأخلاق الإسلامية ومقاصدها العليا

رأينا في القسم الثاني أن الصحابة الأوائل، ومن بعدهم العلماء الأوائل، قاموا أصلاً باستقراء طبيعي وبالاستدلال من النصوص، من مستويات البيان الذاتية لهذه النصوص وعلى ضوء واقعهم الاجتماعي والإنساني الخاص دائماً. تميزت أولى المدارس الفقهية التي نمت بفضل علماء مثل الإمام مالك بن

أنس أو الإمام أبي حنيفة برجوعها إلى المصادر والأدوات (المصالح المرسلة، الاستحسان، العُرف) وبتوسعاتها الفقهية الواقعية التي أظهرت معرفة شاملة بالنصوص وإحاطة عميقة بالبيئة الاجتماعية وبممارسات المجتمعات البشرية ومصالحها. كما تميزت مقاربتهم بالشمولية والبراغماتية: لم تكن المقاصد العليا المسلَّم بها للكتابين والنتائج محل تشكيك، وكانت متكاملة بالبداهة مع العملية المعيارية التالية. هدف هؤلاء العلماء باستمرار إلى المحافظة على ما يصلح البشرية وإلى تجنب ما يسيء إليها ويضرّها مع التمسك بالرسالة الإلهية وتخفيف عبئها في الحياة اليومية وفي التاريخ[1].

كان الهدف من العمل الاستدلالي الذي قام به الشافعي، ومن بعده العمل الاستنتاجي الذي قام به تلامذة أبي حنيفة، ثم التوسع البطيء والنضوج التاريخي لمدرسة المقاصد، بدءاً بالجويني ووصولاً إلى الشاطبي وانتهاءً بوقتنا الحاضر، بناء إطار عمل مبتكر وتحديد الأهداف السامية لتوجيه تأملات الفقهاء حتى عندما واجهوا صعوبات وتعقيدات الحقيقة وتطورها. كان الهدف من العمل الاستنتاجي السابق على النصوص بناء قاعدة قراءة معيارية وأخلاقية مسلّم بها بالاعتماد على الواقع. ورأينا كيف أن هذه المقاربة بدت حاجة ملحة بالنسبة إلى الشافعي أولاً، ثم إلى الأصوليين من بعده ـ لأي مدرسة انتموا ـ بسبب ضغوط الواقع والسياقات البشرية والاجتماعية التي جعلتهم يخشون من إمكانية تنحية توجيهات النصوص وأوامرها، ثم مخالفتها. وأي دراسة جدّية لأخلاق وفقه المسلمين لا يمكن أن تفشل بدمج هذا التراث التاريخي الكبير والغني بتأملاتها واقتراحاتها، آخذة بالاعتبار المخاوف السابقة للعلماء مع محاولة تحديد النتائج المباشرة أو غير المباشرة لمقارباتهم على مرّ التاريخ: القيود المحتملة في النتائج السامية المستنتَجة من الفقه بالرجوع إلى النصوص فقط؛ والفصل الجازم بين العلوم النصية والعلوم المرتبطة بالكون، فضلاً عن موقف دفاعي على صعيد أبدية الرسالة وعالميتها قبل التطور والحركات التي شهدها التاريخ والمجتمعات.

ولذلك، فإن التوسع بالأخلاقيات الإسلامية التطبيقية ليس مجرد تمرين

---

(١) تستند هذه المقاربة إلى الآيات القرآنية التي تقول ﴿ولتكن منكم أُمَّةٌ يدعونَ إلى الخيرِ ويأمرون بالمعروف وينهَون عن المُنكر﴾ [القرآن الكريم، «سورة آل عمران،» الآية ١٠٤]، وإلى الحديث النبوي الشريف، «يسِّرا ولا تُعسِرا وبَشِّرا ولا تُنَفِّرا وتطاوعا ولا تختلفا» (رواه مسلم).

فكري على تحديد توجه عام أو إرساء أعراف تتعلق بآفاق عمل الإنسان أو القيود المفروضة عليه. يجب في مرحلة تسبق التمرين نفسه توجيه الاهتمام بالعملية إلى طريقة النظر إلى التقاليد الإسلامية (أو إلى طريقة النظر إليها اليوم)، وعلاقتها بالنصوص والكون، والأخذ بالاعتبار فلسفة العلوم المستنتَجة من هذه العلاقة، والمعنى المعطى لعمل الإنسان في التاريخ. فهل يجب علينا ببساطة حماية أنفسنا وحماية الأشياء من الوصول إلى ما هو أسوأ بالمحافظة في الأساس على علاقة حذرة مع تاريخ الإنسان، أم أنه يجب علينا الإصلاح والتغيير ـ بقدر ما تسمح به قدرات البشر ـ مع دمج النطاق الشامل للمعرفة التي اكتسبها الناس؟ سيكون لهاتين المقاربتين اللتين نعرضهما هنا بطريقة بسيطة أو مبسطة آثار واضحة في التوسع بالأخلاق المطبقة في وقتنا الحاضر. ولذلك فإن الشيء المهم، قبل أي محاولة عملية للصياغة، هو القيام بمهمة التوصل إلى المقاصد الضرورية أيضاً اعتماداً على الوحيين وعلى ما قيل بشأنهما، وإعادة النظر وإعادة تعريف طبيعة هذه المقاصد وعددها، إذا لزم الأمر. لقد تعلمنا مما نعرفه عن الكون ومن تنوع المجتمعات البشرية وتطورها أنه يتعين دمجها من الآن فصاعداً بصياغة الأهداف السامية للتوصل إلى حكم جيد وامتلاك الثقة.

دعا العديد من العلماء المعاصرين إلى مثل هذا التجديد وأصروا على أنه ضرورة ملحة. وعلى سبيل المثال، يسعى محمد هاشم كمالي لفتح آفاق مثيرة للاهتمام بأعماله الحديثة. وهو يشدد بالتأكيد على علماء ـ مثل تقي الدين بن تيمية (المتوفى عام ١٣٢٨) ـ أشاروا في مرحلة مبكرة إلى أن المقاصد العليا الخمسة أو الستة ليست كافية للاستنباط من النصوص على ضوء الواقع الإنساني، ولا على ضوء مراتب الإيمان. وعلى سبيل المثال، أضاف ابن تيمية إلى لائحة المقاصد العليا احترامَ العقود، ومراعاة حقوق الجار، وحب الله، على مستوى العلاقة بالله، والصدق، والإخلاص وما إلى ذلك[٢]. ويضمّ كمالي صوته إلى صوت العديد من العلماء الآخرين الذين ذكرهم، مثل «محمد عابد الجابري وأحمد الريسوني ويوسف القرضاوي وغيرهم»، مجادلاً بأنه يجب توسيع لائحة المقاصد العليا التي وضعها العلماء في السابق (يمكننا أن نضيف هنا العمل الفذّ الذي قام به محمد الطاهر

(٢) Mohammed Hashim Kamali, *An Introduction to Sharī'ah* (Kuala Lurmpur: Ilmiah Publishers, 2006), p. 118.

بن عاشور)[٣]. أشار كمالي في عمله المبتكر **حرّية التعبير في الإسلام**، إلى أن الميل الطبيعي للعلماء في الأحكام كان الإصرار على تبيان الواجبات والمحظورات بدلاً من الإصرار على تبيان الحقوق والحرّيات: إن عمله هذا محاولة للتعامل مع الموضوع من زاوية أخرى (انطلاقاً من تعديل النهج الذي يحكم قراءة النصوص) وتحديد الحقوق التي تحميها مقاصد الشريعة[٤]. وهو يصرّح بوضوح في مقدمته بأن هذه المقاربة متبعة على ضوء الأسئلة الحاضرة دائماً في المجتمعات المعاصرة[٥]. والمثير في الأمر أنه يشير إلى ما سبق للجويني وغيره بيانه من دون قصد عندما أشار إلى الأدلة النصية التي تبرر تصنيف المقاصد العليا ـ والتي ترسّخت في وقت لاحق بالأحكام التي تعاقب على الجرائم (الحدود): التفكير بالأسباب الفاعلة لإقامة الحدود (ومفردها حدّ) عندما تُرتكب جرائم مثل القتل وشرب الخمر والزنا وجرائم أخرى، ما مكّن هؤلاء العلماء من خلال قراءة إيجابية سابقة، من تحديد ما يجب حمايته وتحديده بأنه مقصد عال[٦]. كما توصل أحمد الريسوني إلى أفكار مشابهة، وإن كانت نتائجه على صلة مباشرة بأعمال الشاطبي. وهو يجادل بأنه يجب إعادة النظر بلائحة المقاصد العليا، وهو يدمج أيضاً بُعداً روحياً خاصاً بالسلوك (الكلّيات الخُلقية) ـ نوع من أخلاقيات القلب ـ في محتويات المقاصد العليا[٧]. يمكن المرء بالتالي الاستشعار، انطلاقاً من الأعمال التي قام بها العلماء المتقدمون الذين أوضحوا المقاصد العليا، ووصولاً إلى العلماء المعاصرين الذين أعربوا عن الحاجة إلى إعادة النظر بهذه المقاربة بطريقة

---

(٣) المصدر نفسه؛ إن مساهمة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور (١٨٧٩-١٩٧٣) في ميدان أصول الفقه في غاية الأهمية. ففي كتابه **مقاصد الشريعة الإسلامية**، اقترح مقاربة جديدة وتصنيفاً للمقاصد الشرعية فيه الكثير من النفع لنا اليوم. انظر: محمد الطاهر بن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية** (تونس: دار الإسلام، ٢٠٠٦)، و Muhammad At-Tahir Ibn Ashur, ***Treatise on Maqasid Shari'ah*** (London: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2006).

(٤) Mohammed Hashim Kamali, ***Freedom of Expression in Islam***, rev. ed. (Cambridge: Islamic Texts Society, 1997), pp. 16-24.

(٥) المصدر نفسه، ص ١ ـ ٦.

(٦) Kamali, ***An Introduction to Sharī'ah***, p. 118.

(٧) Ahmad al-Raysuni, ***Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law***, translated by N. Roberts (Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 2005), pp. 363-366, and

أحمد الريسوني، **الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية** (الرباط: التوحيد والإصلاح، ٢٠٠٧)، ص ٧٢ ـ ٨١.

جذرية وتوسيعها، بأن المنهجيات الكلاسيكية وأدواتها وصلت إلى أقصى حدودها بعد أن تعثرت أمام التحديدات والمساءلات المعاصرة.

وكما ذكرتُ، أميل إلى القول إن إضافة مقاصد جديدة إلى اللائحة القائمة ليس كافياً، وإنه يجب علينا إعادة النظر بمصادرها، وأصولها، وبالتالي إعادة النظر بتصنيفها وصياغتها. يجب على الكتابين، في سياق قراءتهما وفهمهما سوياً على أساس إعادة موزانة ومشهد جديد، أن يمكناننا من تقديم مقاصد عليا بطريقة أصيلة ـ ومنفتحة دائماً ـ تتضمن قبل كل شيء علاقة أكثر تخصصاً وبراغماتية بالواقع.

ثالثاً: أخلاق تطبيقية للبشر والقلب والعلوم التجريبية والاجتماعية

بالاعتماد على الكتابين، مع الأخذ بالاعتبار تطور معرفتنا في ميدانَي الدراسة بالطبع (العلوم النصية وعلوم الكون)، تبرز الحاجة إلى استنتاج الأهداف السامية وتحديدها وتصنيفها ومقاصد الشريعة، وبالتالي تحديد الإطار النظري والعملي لأخلاقيات تطبيقية معاصرة.

يجب بادئ ذي بدء الإشارة إلى أنه يوجد القليل من المشكلات في محتويات اللائحة الكلاسيكية بالمقاصد الخمسة أو الستة التي وضعها الجويني أولاً، والتي تبنّاها العلماء بعد ذلك وأكدوها إلى يومنا هذا، من خلال أعمال الشاطبي. يمكن للمرء أن يتفهم النية الابتدائية في التشديد على حقيقة أن الوظيفة الأساسية للوحي المكتوب هي حماية الدين والإيمان ومتطلبات العبادة والسلوك المرتبط بها. كان لهذا البحث عن هرمية، في صميم لائحة مقاصد وُضعت مع أخذ علل الحدود بالاعتبار[٨]، بإشارته إلى ما يجب حمايته مسبقاً، نتيجتان سلبيتان في النهاية. بتضمين الدين في سلسلة مقاصد عليا ـ

---

(٨) كما يظهر بوضوح من الحجج والأدلة النصية التي قدّمها العلماء منذ الإمام الجويني. في حالة أولوية الدِّين، فإنهم يشيرون إلى العقوبات التي يعتبرها أغلب العلماء قطعية في حق من ارتدّ عن الإسلام (حكم الرِّدّة). على أن المسألة لا تحظى بموافقة سائر العلماء، للاطلاع على مناقشة لهذه المسألة، انظر: Tariq Ramadan, *Peut-on Vivre avec l'Islam?*, dialogues with Professor Jacques Neirynck (Lausanne: Favre, 1999, 2004).

قارن أيضاً: مقالتي لواشنطن بوست (*Washington Post*) ونيوزويك (*Newsweek*) والمنشورة على موقعي الإلكتروني: Tariq Ramadan, «Muslim Scholars Speak Out: On Jihad, Apostasy and Women,» <http://www.tariqramadan.com/article.php3?id_article=1163&lang=en>.

وتضمين سلامة النفس والعقل. . . إلخ ـ جرى اختزال مفهوم الدين ضمناً وتعريفه بناء على أركان الإيمان (العقيدة) وأركان الإسلام (العبادات) التي يجب بالتالي حمايتها. والنتيجة الثانية التي تنبع مباشرة من النتيجة الأولى، هي أن هذه المقاربة تعوق رؤية عالمية ومتماسكة للأخلاق الإسلامية التطبيقية المتعارف عليها ـ على كل مستوى وفي كل فئة ـ كعملية توسع معيارية متمسكة بالشريعة والإيمان وبمعنى الحياة والموت ككل (وهذا هو المعنى الأصلي للدين كما سنرى).

على ضوء تلك الاعتبارات الأولية، أفضّل الإشارة إلى تعريف للأهداف والمقاصد العليا بموازاة محورين مختلفَين: محور **رأسي** يمكّننا من تحديد المقاصد وتمييزها استناداً إلى طابعها العالمي أو الخاص، ومحور **أفقي** يعرض إمكانية وضع لائحة منفصلة بالمقاصد لكل مستوى مناظر للمقياس الرأسي. ولذلك سيجد المرء على قمة هرمية الأهداف السامية غايتين مستنبطتين مما سبقت الإشارة إليه بشأن الكتابين ومعناهما وغاياتهما. ومع الأخذ بالاعتبار أننا أمام وحيين من خالق واحد (التوحيد) وأنه يريد منا أن نتعرّف إليه ونؤمن به ونكافح للبقاء متمسكين بشريعته، يبين الله تعالى من خلال جوهر هذه المقاربة محتويات المقصد الأساسي الذي أسعى لتعريفه هنا. إن الفكرة التي تقول إنه يقع على البشرية دين واجب الامتنان للواحد الأحد والإيمان به فكرة تأصيلية ومفهوم عميق للدين كما ذكرنا، وهي تنبع من الاشتقاق اللفظي نفسه. يتطلب الدَّين منا أن نكافح للتمسك بإيماننا ونحاول البقاء ملتزمين بالمفهوم الذي ينقله الوحيان عن الحياة والموت (الدِّين) مع اتباع الشريعة. ولذلك، لا يقتصر الأمر على حماية أركان الإيمان أو العبادات، ولكن يشمل إرساء مقاربة شاملة تبيّن، اعتماداً على الاعتراف بالتوحيد، أن الوظيفة الطبيعية والأساسية للتوسع الأخلاقي ـ بمجموعه وعلى كافة المستويات، من العلاقة بالطبيعة إلى مهنة الطب ـ هي التمسّك بالاعتراف بهذا الدين والعمل بموجب ذلك. ويتجلّى هذا البُعد العالمي في الآية التي تربط الدِّين بالفطرة (جاذبية طبيعية تجاه ما يكمن وراء التصور الاستشعاري إلى ما هو أسمى): **﴿فأقمْ وجهكَ للدِّينِ حنيفاً فِطرة اللهِ التي فطَرَ الناسَ عليها﴾**(٩).

لكنّ التوجه إلى الواحد الأحد والاعتراف بهذا «الدَّين» لا يقوم على

(٩) **القرآن الكريم**، «سورة الروم،» الآية ٣٠.

مجرد الاعتراف بأن الخالق أوجد هذا الكون والبشرية؛ فقد رأينا أنه يمكن الاستنتاج، من العلوم النصية إلى علوم الكون، بأن كل شيء وُجد لنفع البشرية وحمايتها من كل شرّ وبلية. ولذلك، فإن ما يُصلح الخليقة ككل، أكثر من الأهداف والغايات التي يبينها الكتابان، هو أولوية حماية الصالح العام والمصلحة المشتركة للبشر كما للمخلوقات نفسها. ربما يمكن المجادلة بأن هذا التعريف الواسع للدِّين يتضمن مفهوم المصلحة ـ التي يمكن تبريرها من وجهة نظر ابن حزم على سبيل المثال ـ لكن هذا التمييز يسمح بتسليط الضوء على صلة سببية وتوجيهية وعلى مقصد وعلى علاقة سامية: إن هدف حماية الدِّين بالمعنى الواسع المذكور آنفاً يضع إطاراً للاعتراف بالواحد الأحد، في حين أن هدف التشجيع على الصالح العام وعلى المصلحة المشتركة للبشرية وحمايتها يحدد معنى الشريعة وبالتالي يوجّه الجهاز المعياري والأخلاقي كله الذي يجب التأمل به.

إن الغاية والمقصد الأسمى للشريعة بالتالي هو حماية كل من الدِّين ـ بمعنى تصور أن الحياة والموت ينبعان من الإيمان بالواحد الأحد وبالشريعة ـ والمصلحة ـ بمعنى الصالح العام والمصلحة المشتركة للبشرية والكون. كما إن الغايات الأسمى التي تكمن في المستوى الثاني ـ التي تنبع بالطبع من قراءة الكتابين بناء على المعرفة المعاصرة ـ تتصل أيضاً بالتوسع الأخلاقي ككل، لكنها تتضمن في الوقت نفسه فئات ستكون على ارتباط مباشر بالتمييز من حقول الدراسة. وحتى قبل التطرق إلى مواصفات العمل الإنساني، ربما يحدد المرء في مرحلة مبكرة جداً غايات ثلاث أساسية: احترام وحماية الحياة، والطبيعة (الخَلق) والسلام. إذا كان بوسع المرء التأكيد على حماية المفهوم الإسلامي العالمي للحياة والموت (الدِّين) والصالح العام والمصلحة المشتركة للبشرية وللخلق هما المنظوران الأساسيان للتوسع الأخلاقي ككل، يمكن للمرء القول إن حماية/رعاية الحياة والطبيعة والسلام هي أركانه الأساسية. والرسالة الإسلامية بأكملها، من خلال الآيات القرآنية والسُنّة والاعتراف بالكون بأنه آية وهبة، يشير إلى تلك الأهداف الثلاثة الضرورية والمسلَّم بها. إن لائحة الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي يمكن الاستدلال بها في دعم شرعية هذا الخيار أطول بكثير من أن يحويها هذا الكتاب، لكن بوسعنا أن نشير إلى الآية التي تربط بين قتل إنسان واحد وقتل البشرية كلها، أو التوجيه القرآني بعدم إفساد ما خلَقه الله، أو الأحاديث

النبوية التي تحثّ على احترام الطبيعة(١٠). إن الدعوة إلى السلام متجذرة في لفظة «الإسلام» ومفهوم السلام بالطبع: الإسلام يعني الدخول في السلم ﴿**أُدخلوا في السِّلم كافّة**﴾(١١). ويتعين أن تكون الغاية الوحيدة للجهاد، أو جهاد النفس أو مقَاومة قمع الذات أو الآخرين، البحث عن السلام، وليس إيجاد التوترات أو إشعال الصراعات أو الحروب(١٢).

بعد أن يتسلّح الناس بالمنظار الأساسي (رعاية/حماية المفهوم العالمي للحياة والموت والصالح العام والمصلحة المشتركة) ويحددوا الأركان الأساسية للتوسع الأخلاقي (رعاية/حماية الحياة والطبيعة والسلام)، يمكن المرء الانتقال إلى كتابة لائحة بالمقاصد العليا التي هي على صلة مباشرة بأحوال البشر وأعمالهم، سواء كأفراد وأعضاء في مجتمع. في هذه المرحلة، تصبح اللائحة أكبر، لكن الأهم من ذلك أنها لا تزال غير قطعية. فالمعرفة العلمية الجديدة، وصياغة نظرة جديدة تجاه الشر أو الطبيعة، ربما تحملنا على توسيع تلك اللائحة لأنه يتعين دائماً الاستمرار في التوسع الجدلي: بدءاً مما تقوله النصوص عن المقاصد العليا، ثم مما يكشفه الواقع الإنساني والاجتماعي (أو يفرضه أحياناً)، يتعين علينا الرجوع إلى النصوص بفهم متجدد وعميق لمعاني الأحكام المذكورة فيها وتطبيقاتها. كما إن السياق التاريخي، وكذلك مخاطر زماننا، تمكّننا من امتلاك فهم أفضل لبعض التوجيهات القرآنية، ومن التمسك ببعض الأهداف التي ربما بدت ثانوية، إذا لم تكن عديمة النفع تماماً، في المجتمعات التقليدية. وعلى هذا المستوى الثالث، وقبل الوصول إلى الفئات الأضيق، يمكن أن تتضمن لائحة المقاصد ما يلي: رعاية وحماية الكرامة (كرامة الإنسان والكائنات الحية والطبيعة)(١٣)، والرفاهية، والمعرفة، والإبداعية، والاستقلالية، والتطور، والمساواة، والحرّية، والعدالة، والأخوّة، والحب، والتضامن، والتنوع. بقراءة الكتابين معاً، يمكن فهم أسباب هذا التصنيف بشكل أفضل: هذه هي المقاصد العليا

---

(١٠) انظر في هذا الصدد: Tariq Ramadan, *In the Footsteps of the Prophet: Lessons from the Life of Muhammad* (New York: Oxford University Press, 2007), pp. 200-204.

(١١) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ٢٠٨.

(١٢) انــظــر: Tariq Ramadan: *Jihâd, violence, guerre et paix en Islam* (Lyons: Tawhid, 2000), et *Non-violence?* (Paris: National Federation of Yoga Educators, Dervy, 2000).

(١٣) إن احترام الكائنات الحية والطبيعة أمر جوهري تشير إليه المصادر النصية المختلفة وسنتطرق إلى هذه المسالة مرة أخرى عندما نناقش موضوع البيئة.

التي ذكرَتْها النصوص، بقدر من الصراحة في بعض الأحيان، لكنّ طابعها المحلي والأساسي يوضحه تاريخ المجتمعات وتطورها. فالقرآن ينصّ بوضوح على أن الكرامة جزء من جوهر البشرية. قال الله تعالى: ﴿**ولقدْ كرَّمْنا بني آدم**﴾(١٤) وأنه يجب على بني آدم الكفاح لصونها بكافة القدرات والوسائل التي أتاحها لهم الخالقُ، مع السعي للخير دائماً من خلال التيسير والرفاهية بدلاً من التعسير الذي لا جدوى منه. قال تعالى: ﴿**وما جعلَ** [الله] **عليكم في الدِّينِ من حرج**﴾(١٥). وقال الرسول: لمعاذ وأبي موسى الأشعري «يسِّرا [الأمور] ولا تُعسِّرا وبشِّرا [بالأخبار التي تجلب الفرح] ولا تُنفِّرا [بالأخبار التي تثير الخوف والرفض]»(١٦). ولكي تتحقق هذه الرفاهية، يتعين السماح لسائر أصناف البشر بالتطور: يتعين ملء العقل والمخيلة من خلال المعرفة والتعلم، ومن خلال الإبداع والخيال (هذه أهداف يجب تحقيقها وحقوق يجب احترامها). لقد علّم اللهُ البشرية القرآن وفنونه كما جاء في الآيات: ﴿**الرحمن. علّمَ القُرآن. خلقَ الإنسان. علّمهُ البيان**﴾. وقال الرسول: «إنّ اللهَ جميلٌ يُحبُّ الجمال»(١٧).

وبما أن البشر مسؤولون أمام الله وبالتالي فهم مستقلون عن أقرانهم البشر لأن الله يقول: ﴿**ولا تَزِرُ وازِرةٌ وِزْرَ أُخرى**﴾(١٨)، يتعين على المجتمع ضمان التطور (الفردي والجماعي)، والمساواة، والعدالة، مع احترام التنوع. على أن القوانين ليست كافية لتنظيم علاقات البشر. قال الله: ﴿**إنَّ اللهَ يأمُرُ بالعدْلِ والإحسانِ وإيتاءِ ذي القُربى**﴾(١٩). ويشير إلى ميل القلب للوصول إلى ما هو أبعد من القانون من خلال معنى الأخوّة والتضامن والحب الذي يتجاوز هوساً محتملاً بالعرف. وترغمنا الأزمان المعاصرة على العودة إلى النصوص واستنباط الغايات التي ربما بدت ثانوية في الماضي. إن التوسع بأخلاق ليست مبنية على إنزال عقوبات محتملة وإنما على أساس المقاصد العليا التي يجب تحقيقها بفعل الزمن والمجتمعات والثقافات يقتضي توسيع

---

(١٤) **القرآن الكريم**، «سورة الإسراء،» الآية ٧٠.
(١٥) المصدر نفسه، «سورة الحج،» الآية ٧٨.
(١٦) رواه البخاري ومسلم.
(١٧) **القرآن الكريم**، «سورة الرحمن،» الآيات ١ ـ ٤. والحديث رواه مسلم وأبو داوود والترمذي.
(١٨) **القرآن الكريم**، «سورة الإسراء،» الآية ١٥.
(١٩) المصدر نفسه، «سورة النحل،» الآية ٩٠.

أفق المقاصد العليا على صعيد نطاق تطبيقها مع التحول إلى التركيز على الدقائق في المواضيع التي يجب دراستها. ترسم مقاصد الشريعة الثلاثة عشر الطريق التي يتعين تطوير التوسع الأخلاقي المعاصر المعياري والعملي عليها. يمكن تصور وجودها وضرورتها في كافة ميادين أعمال الإنسان. ونكرر القول إن تعلم النصوص والمعرفة المعاصرة المرتبطة بالواقع التاريخي والاجتماعي والإنساني يمكّننا من تحديد الإطار العام ومبادئ الأخلاق الإسلامية على صعيد المعرفة التي يجب دمجها، والأرصدة التي يجب المحافظة عليها، والمخاطر التي يجب الوقاية منها، والآفاق التي يجب استكشافها. يكشف تاريخ هذه الوقائع وتطورها آفاقاً معينة مخبأة في معاني النصوص ويمكّننا من إعادة النظر في الأولويات لا من حيث شمولها وحسب، بل وتبعاً للظروف أيضاً: تبقى العلاقة بين الثابت والمتغيّر القاعدة في توسيع الأخلاق التطبيقية.

يتعين إكمال هذه المستويات العامة الثلاثة الأولى ـ على صعيد تحديد المقاصد العليا ـ بمستويات ثلاثة أخرى تشمل الكثير من الأصناف المنفصلة. وسبق أن انتقد بعض العلماء منذ أمد بعيد ـ مثل ابن تيمية ـ في سياق دراسة الأهداف الكلاسيكية الخمسة أو الستة لمدرسة المقاصد غياب المقاصد المرتبطة بحياة القلب، أو المسائل الروحية، أو حتى العلاقة بالموت والحياة الآخرة. ومؤخراً، أشار علماء آخرون (مثل القرضاوي والريسوني وكاملي) إلى أن التحديات المعاصرة، وبخاصة التي لها طبيعة اجتماعية، توجب تطوير تلك المبادئ لتتضمن الأبعاد الجماعية والاجتماعية بطريقة ما. وبموجب دراسة أعمق، أعتقد أنه يتعين اقتراح تقسيم فئوي وتصنيف للمقاصد أوضح وأكثر منهجية. ويجب على المرء بالتأكيد تمييز الذات الداخلية للمرء، ووجوده كفرد ووجوده في مجموعة وفي العالم، ويجب إعداد لائحة، نظير تلك الفئات، بالمقاصد العليا التي من شأنها أن تمهد الطريق أمام توسيع الأخلاق الإسلامية.

يوجد في النصوص، كما في العلاقة بالخالق، مقاصد عليا خاصة بالذات الداخلية للمرء: بُعد روحي وداخلي للقلب يتعين التشجيع عليه وحمايته بشكل مطلق. يوجد «أخلاق للقلب» يتعين تحديد آفاقها على ضوء كافة مصادر الشريعة. هنا، يمكننا تحديد مقاصد التعليم (تعليم القلب والعقل)، والضمير (الحس بالوجود والمسؤولية)، والصدق والتأمل والتوازن

(الاستقرار الداخلي والاستقرار الشخصي)، والتواضع. ولذلك يتبين أن إبراز مقاصد الشريعة على صعيد حياة القلب وحياة الذات الداخلية أمر ضروري ويمثل مرجعاً للضمير الحيّ ويمنح الجهاز الأخلاقي برمّته شرعيته. إن القول على سبيل المثال إن لكل شخص الحق في تعليم يصوغ ضميراً مسؤولاً يرقى ـ عند دمج مبدأ الاستقلالية الذي ذكرناه آنفاً ـ إلى حد الاعتراف بحقوق الرجال وحمايتها وكذلك حقوق النساء والأطفال التي يتعين النظر إليها من خلال ذواتهم واستقلاليتهم لا من خلال وظيفتهم الاجتماعية فقط. وسنناقش هذه المسألة بمزيد من التفصيل في القسم الأخير من كتابي حيث أُعالج قضايا عملية ـ لا سيما تلك التي تتعلق بقضايا الجندرة ـ لكن من المهم الإشارة في هذا المقام إلى أنه سيكون لتوسيع أخلاق مرتبطة بذات المرء والتشجيع على التوازن بين القلب والعقل والجسم نتائج جوهرية على الأرجح على صعيد الرسالة الدينية والسياسة الاجتماعية.

وضع العلماء على مستوى الفرد وعلى مستوى أخلاق الإنسان أربعة من المقاصد العليا الكلاسيكية الخمسة (أو الستة)، حيث أشرتُ إلى مكان وجودها آنفاً. لكنني أعتقد أنه يجب تطويرها لا على ضوء المصادر النصية وحسب، بل وعلى ضوء المعرفة المعاصرة والمتطلبات الأخلاقية ذات الصلة. وبالتالي يمكننا أن نجد دعم وحماية السلامة البدنية، والصحة، والعيش، والعقل، والنسل، والعمل، والممتلكات، والعقود، والجيران على هذا المستوى. هذه المقاصد التسعة ضرورية وهي تسمح لنا بالتعاطي مع الفرد ومسؤولياته وحقوقه بالمعنى الواسع، مع الأخذ بالاعتبار الحقائق والتحديات المعاصرة. فلا يمكن لأخلاق تطبيقية على صلة بالإنسان إلا أن تأخذ بالاعتبار تلك الأبعاد التي تشير إليها المصادر الفقهية والتي يتعين أن يكون العقل والممارسات الإنسانية ملتزمة بها.

على الرغم من أن الفئة الثالثة، المجموعة، غائبة في الأغلب عن تأملات الأصوليين والفقهاء في المقاصد العليا للفقه ومبادئه، فهي تظل أساسية سواء على ضوء النصوص وعند دراسة القضايا المعاصرة. وكما هو مذكور في سياق آخر، تتيح لنا إعادة التوازن بين المصادر منذ البداية، التعامل مع هذا الميدان بطريقة جديدة وأكثر اكتمالاً في ما أعتقد. يجب علينا دمج المقاصد المتعلقة بالمجتمعات والجماعات البشرية، والتي نسبة إليها ومن أجلها من الضروري تعزيز وحماية حكم القانون، وهي الاستقلالية (تقرير المصير)،

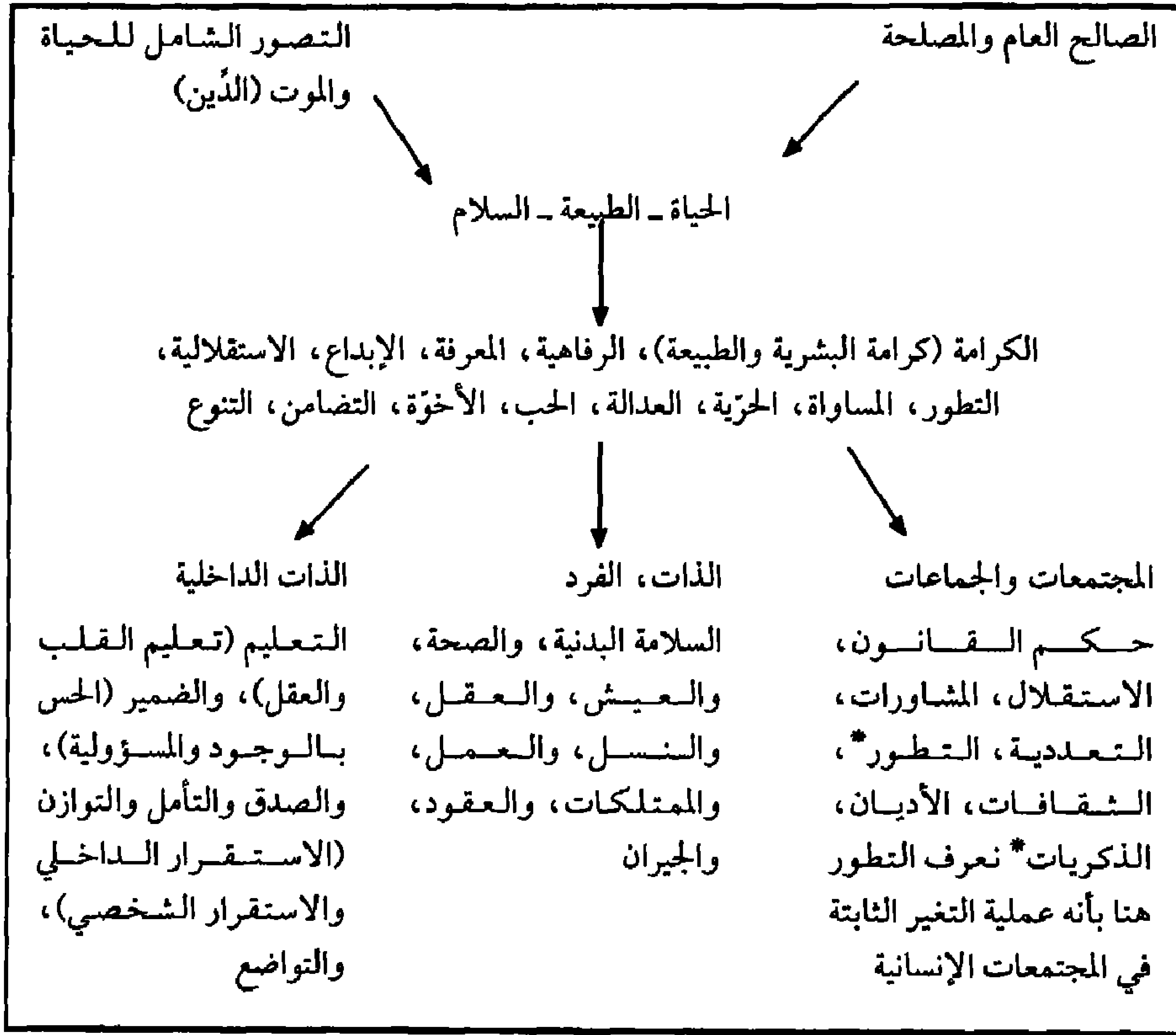
والمشاورات، والتعددية، والتطور، والثقافات، والأديان، والذكريات (التراث). تقتضي منا النصوص والعالم المعاصر، من خلال دراسة التاريخ والعلوم الاجتماعية، تحديد الأهداف السامية التي يتعين أن توجّه رؤى المجتمع بطريقة مستقلة وفي سياق العلاقات بين الدول. إن تطور العالم، وتأثيرات العولمة في الاقتصاد، ووسائل الاتصالات، والثقافة، فضلاً عن الفكر الفلسفي في عصر ما بعد الحداثة من جملة الظواهر التي تدعونا إلى التفكير بطريقة استنتاجية واستنباط أخلاقيات لمجموعات ولأمم ولثقافات في صميم تاريخ البشرية. ونحن نواجه قضايا صعبة ومعقدة تتطلب تفكيراً جوهرياً ولو من أجل التوصل إلى أخلاقيات معاصرة تعزز وتحمي التعددية واستقلال الدول، والأديان، والثقافات على ضوء الأوامر وبيان الوحي الذي يؤكد التنوع (في المجتمعات والأديان والجماعات) وتوازن القوى (المستقلة) كشروط للسلام واحترام الصالح العام للبشر: **﴿ولولا دفْعُ اللهِ الناسَ بعضَهم ببعضٍ لفسدتِ الأرضُ ولكنَّ اللهَ ذو فضْلٍ على العالمين﴾**[٢٠].

إن الاعتراف بتعددية الأمم وضرورة التوازن بين قواها، والتي تفترض أن تكون مستقلة كشروط لمستقبل البشرية وبقائها، مذكور في العديد من التعاليم التي تفترض طائفة من الشروط العملية التي يتعين دراستها وإعادة صياغتها بما يتناسب والأزمنة المعاصرة. وبوسعنا أن نرى هنا أن أفق التفكير النقدي المستقل يتسع مع ازدياد تعقيده: فالتعمّق في التفكير بالنصوص والاجتهاد ليس شرطاً أساسياً وحسب، بل يجب علينا أيضاً إعداد دراسات والتوسع بالاستراتيجيات بما ينسجم والبيئة، وهذا اجتهاد مطبق في السياقات الاجتماعية التاريخية (مع الأخذ بالاعتبار القوانين الطبيعية وثوابت التاريخ في الوقت نفسه عند تطوير رؤية عملية وخلاقة للاحتمالات التي يخبئها المستقبل للبشر). كما يتعين أن تكون اللجان الأخلاقية ذات التمثيل المتساوي أمكنة يتعين فيها التفكير بتوحيد الاجتهادين، في النصوص والإنسان الفرد والسياقات الاجتماعية الأوسع، بطريقة ملموسة وواقعية وبراغماتية، وعلى كافة المستويات وفي سائر فئات الأخلاق الإسلامية المعاصرة التي تقدم بيانها في هذا القسم. وبالإمكان اختزال هذا البُعد الثلاثي للاجتهاد التطبيقي كما هو مبين في الشكل الرقم (١٠ ـ ٢).

---

(٢٠) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٥١.

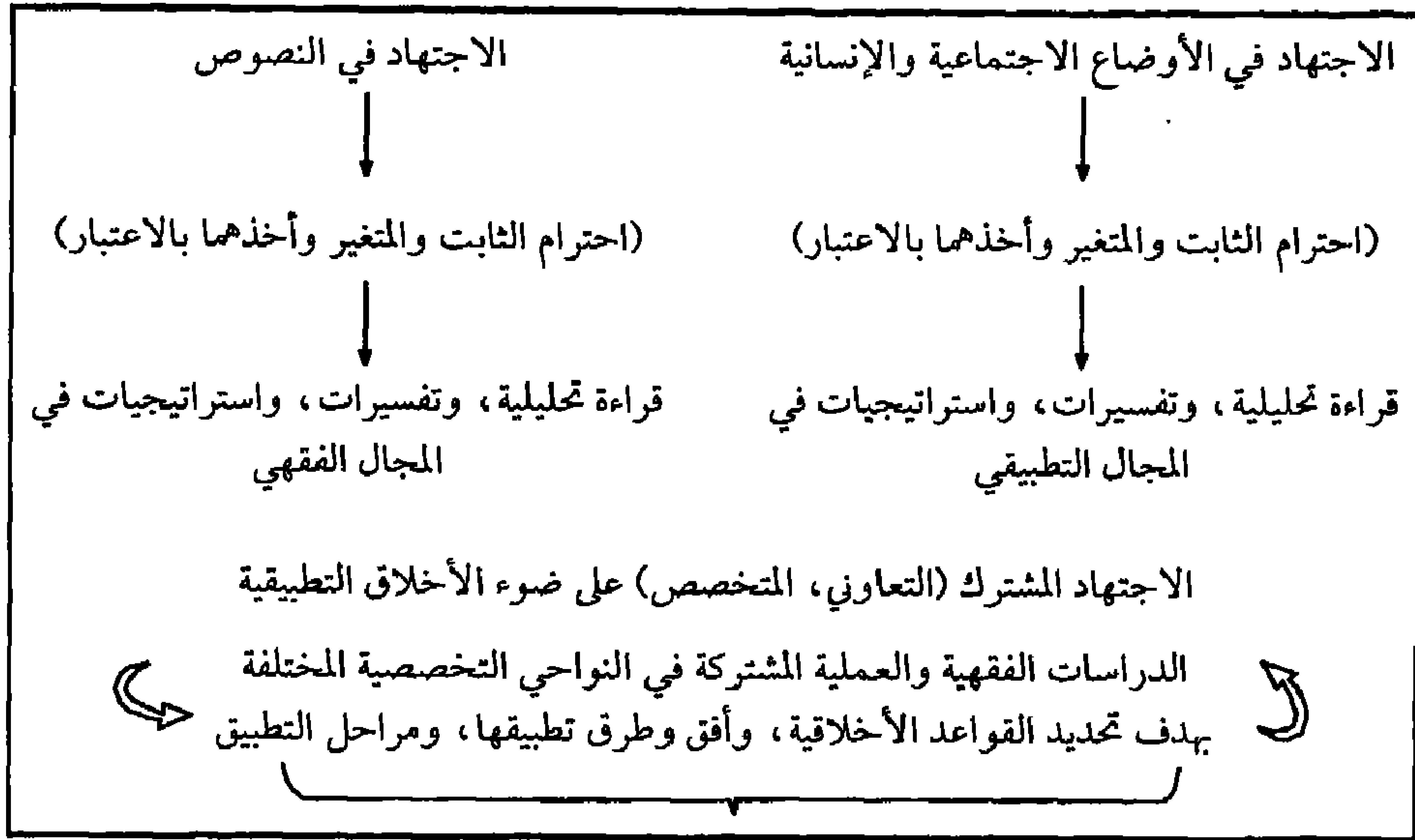
الشكل الرقم (١٠ ـ ٢)
أبعاد الاجتهاد التطبيقي



يجب على هذه المقاربة أن تكون القاعدة في سائر الميادين المذكورة، ويجب أن تأخذ بالاعتبار المستوياتِ والفئات المختلفة للأخلاق الإسلامية التي يمكن تمثيلها كما هو مبيّن في الشكل الرقم (١٠ ـ ٣).

كما شرحتُ سابقاً، المبادئ الأساسية هي المقاصد العليا لحماية المفهوم العالمي للحياة والموت فضلاً عن الصالح العام ومصلحة البشرية والكون. وعلى المستوى الثاني، تضاف مقاصد ثلاثة هي الحياة والطبيعة والسلام، وهي مقاصد سامية تتضمن كل شيء يتطور لاحقاً على صعيد الأخلاق المطبقة على البشر وعلى تصرفاتهم. والمقاصد التأسيسية الاثنتا عشرة التي تضاف إلى تلك الأهداف على علاقة أوثق بأخلاق القلب، وأخلاق الفرد، وأخلاق المجتمعات، وتمكننا من توليد رؤية عالمية وبالتالي شاملة للأخلاق الإسلامية المعاصرة تتكامل مع نطاق المعرفة سواء بالنصوص أم بالكون.

الشكل الرقم (١٠ ـ ٣)
المستويات والفئات المختلفة للأخلاق الإسلامية



رابعاً: أسلمة الحداثة أم تحديث الإسلام؟

تسلّط مناقشة أصول الفقه الإسلامي والفقه هذه التي عرضناها في هذا القسم، وبخاصة التأملات السابقة في الأخلاق، الضوء على الطبيعة المنحازة والمشوّهة والمفرطة في التبسيط للانتقادات التي وُجّهت إليّ لرغبتي في «أسلمة الحداثة» بدلاً من «تحديث الإسلام». شعر بعض المفكرين والمؤرخين بالانزعاج بعد أن واجهوا فكراً إسلامياً يعترفون بأنه إصلاحي (لكنه لا يصل إلى الاستنتاجات التي أملوا بها، أعني ذلك الفكر الإسلامي الذي يعتنق «الليبرالية» المعاصرة بالمطلق ـ من فكر المجتمع الليبرالي إلى الاقتصاد الليبرالي ـ من دون التجرّؤ على الجهر بموقف ناقد)، وكان ذلك تأكيداً أشار إليه المؤرخ الفرنسي دومينيك أفرون (Dominique Avron). يدّعي بأن مشروعي أبعد ما يكون عن المشروع الإصلاحي وأنه يقوم ببساطة على منح الإسلام والمسلمين وسائل جديدة للتعامل مع الحداثة[٢١]. كان ذلك باختصار صراع قوى مدفوعاً بأيديولوجيا إعادة الفتوحات.

(٢١) للاطلاع على دراسة نافعة للغاية لمفهوم الحداثة، انظر مقدمة كتابي: Tariq Ramadan, *Islam, the West and the Challenges of Modernity: Which Project for Which Modernity?* (Leicester, UK: Islamic Foundation, 2000).

على أن ما يكشفه هذا التقييم لبحثي عن واضعيه يفوق ما يكشفه عن عملي. فلماذا يجب على الرغبة في بقاء المرء متمسكاً بتقاليده الدينية وبالمبادئ الأخلاقية الناتجة منها أن تخون الرغبة في «أسلمة الحداثة»، ما لم يتم الافتراض مسبقاً بأن «الحداثة» لا تعني محاولة المرء العيش في زمانه وإنما يجب أن تُفهم على أنها الطريقة الغربية ـ التي تُعتبر ضمناً بأنها الطريقة الوحيدة الحديثة، ناهيك عن اعتبارها طريقة عالمية ـ لمواجهة الحاضر. وهذا الاختزال المزدوج (أن الحداثة غربية وأن الغرب وحده ينتج العالمية) مجرّد من الأساس من الناحية الفلسفية والتاريخية والعلمية، كما إن طابعه الثنائي («الغرب» في مقابل «الآخرين»؛ و«الحداثة» في مقابل «التقليد») أيديولوجي ومتعجرف على الخصوص، وخطير على المدى الطويل. وهو يرقى إلى حد القول إن أي محاولة من جانب دين أو حضارة غير غربية (وبخاصة الإسلام الذي يهدده «من الداخل») للتوصل إلى ردودها الخاصة بناء على مراجعها وأخلاقياتها الخاصة على التحديات المعاصرة يعني رفض العالمية ومقاومة «الحداثة» بمحاولة استعمارها وأسلمتها بدهاء.

تقطع هذه المقاربة شوطاً طويلاً نحو الكشف عن وجهة نظر يعتنقها بعض الأشخاص في الغرب حيال حضارتهم الخاصة. بالنسبة إلى هؤلاء، يملك «الغرب» الاحتكار الحصري للتعبير عن الكلّيات، فضلاً عن الهيمنة الاقتصادية والعلمية والتكنولوجية، ويملك بالطريقة ذاتها مفاتيح «الحداثة» (التي لا تُعرَّف أبداً وإنما تُتصوَّر في تمحورها حول القيم الغربية). على أن الكلّيات ليست حكراً على حضارة واحدة وهي ليست سوى تعبير عن القيم التي تتقاسمها وترعاها التجارب التاريخية والتعبيرات المتنوعة للعديد من المجتمعات والأديان والثقافات. إن للأخلاق الإسلامية التطبيقية التي أقترحها هنا دوراً عالمياً بالنسبة إلى ضمير المسلم المعاصر، لكن هذا الضمير لا يمكنه التعبير عنها بالإقصاء المتعمد لسائر التعبيرات الأخرى للكلّيات. أضف إلى ذلك أن «الحضارة الغربية» مجرد بناء، مثل «الحضارة الإسلامية» تماماً: لا يمكن وصف أي منهما بأنها شاملة، وكلتاهما تستمدّ من الأخرى وهناك شيء من الإسلام في الغرب ـ ولطالما كانت الحال كذلك ـ وشيء من الغرب في الإسلام. وستعمل الأجيال الجديدة من المسلمين المقيمين في الغرب فقط على ترسيخ هذه الحقيقة في المستقبل.

تقع الرغبة في التمسك بالتقاليد والقيم والأخلاق الدينية في صميم

الأزمنة الحديثة، وهي لا تعني بالتأكيد رفض المرء العيش بانسجام مع زمانه، بل العكس تماماً: تُظهر إعادة النظر بالتقاليد ـ أعني أي شيء إلا حقيقة ثابتة تبدو رسماً كاريكاتورياً مناقضاً لحركة «الحداثة» المستمرة ـ مع تزويد المرء نفسه بالوسائل (الفكرية والتكنولوجية) التي تنتجها «الحداثة» رغبة في التمسك بإيمان يعتبر مستحيلاً من دون عملية إعادة إصلاح مستمرة للإصلاح. وهذا ما سعيت في سائر أبحاثي للتوصل إليه طوال السنين العشرين الماضية، مع قناعة بأن المقاربة النقدية «للحداثة الغربية» ـ من داخل الغرب نفسه ـ لا يمكن أن تكون سوى أداة نافعة للحضارة الغربية نفسها لأنها تشكك في أهدافها وتفتح الآفاق أمام جدال نقدي جوهري وتعددي. وكما ترى، أنا أبعد ما أكون عن الرغبة في «أسلمة الحداثة»، وهدفي أكثر شفافية وتماسكاً ـ على الرغم من صعوبته ـ بما أنه يتمثل بتزويد أنفسنا بالوسائل اللازمة للتمسك بالتقاليد الدينية في عصر الحداثة مع فتح حوار حول القيم والغايات، أخاصة كانت أم عالمية، تشترك فيها الحضارات. وهذا هو المعنى العميق لعملي الخاص بتوسيع الأخلاق الإسلامية والذي أقوم به هنا. وهو لا يقوم على رفض «الحداثة»، ولا على مقاومة الغرب (الذي هو بناء لا وجود له)، ولكن يقوم على السعي للترويج لأخلاق إسلامية عالمية تهدف إلى تنظيم أعمال البشر: يمكن رعاية هذه الأخلاق فقط بمدخلات سائر الحضارات في العالم، ويتعين أن تسهم بالتأكيد في تأمل منفتح ومتعدد.

كما قلت سابقاً، تكشف الانتقادات التي أواجهها عن مؤلفيها أكثر مما تكشف عن فكري. على أن تلك المناقشات تعلمنا أن جوهر المسألة لا يتعلق بالقيم نفسها وإنما بحالة العقل التي يكون المرء فيها عندما يتحدث عن الحضارات والتقاليد والحداثة. وقبل البدء بهذه المناقشات، يجب أن يتكون لدى المرء ثلاثة انطباعات فكرية: التواضع، ذلك لأنه لا يوجد حضارة أو دين يملك الحق الحصري بالكلّيات ولا «الحداثة النافعة»؛ واحترام «الآخر» وما يؤمن به، وما يمكن أن تفيد به تركيبة الكلّيات المشتركة (سواء على صعيد المساهمة أم على صعيد النقد البنّاء)؛ وأخيراً الاهتمام بالترابط المنطقي للقيم والغايات الأخلاقية وتطبيقاتها الملموسة في الحياة اليومية، والذي يعني تطوير روح نقد ذاتي إلى جانب نظرة موضوعية تجاه الآخرين، وتجنب مقارنة «مُثُلنا»، على سبيل المثال «بممارساتهم». ويشكل التواضع (المصاحب للشك الذاتي)، والاحترام (المترافق مع نظرة إيجابية تجاه الآخرين)، وأخيراً الترابط

المنطقي (المعبَّر عنه بشكل ملموس في تقييم مستمر ناقد للذات) الشروط المسبقة الثلاثة التي تبدو لازمة لفهم العالم المرجعي الخاص بالمرء والعوالم المرجعية للآخرين بطريقة منفتحة ونقدية وبنّاءة. شعرت أنه من المهم تمضية بعض الوقت في دراسة تلك الاعتبارات في هذه المرحلة من تأملاتنا، لكنها كانت دراسة عميقة لدرجة أن بعضاً من هذه الدراسات أساء عرض نواياي وشوّه المعنى الحقيقي لمشروعي بسبب هوسه بالعلاقة الثنائية بين «التقليد» و«الحداثة» أو معارضة «الإسلام» الخيالية وبين «الغرب» في علاقة كاريكاتورية بالآخر أو بالمواجهة وانعدام الثقة والقوة في الأغلب.

لا يعني المزيد من الأخلاق في العلوم والسياسة والاقتصاد في صميم العصر الحديث رفض «الحداثة»، ولكنه يشدد على كرامة البشرية على مرّ التاريخ. وما لم يفكر بعض «المفكرين» بالغرب في نهاية المطاف بشأن ذواتهم وهيمنتهم من دون أي رجوع إلى القيم أو الأخلاق ـ بعجرفة وعدم ثقة وعدم انسجام بالتأكيد ـ سيعني ذلك نهاية «الغرب» لأن مثل هذا الميل الفكري لا يمكن أن يحوي سوى بذرة اختفائه من صفحات التاريخ. ومقاربتي، التي ينظر إليها أغلب التحليلات السطحية والمنحازة على أنها تهديد «للغرب» ورفض له، تغذيها نوايا معاكسة بالتأكيد، وهي أن البقاء سيعتمد على قدرتنا في إرساء أخلاق تطبيقية عالمية ومشتركة وشاملة بالتعاون مع كافة الحضارات، منها الإسلام. إن «إصلاح الإسلام» صيغة لا معنى لها، والشيء المهم هو معرفة النواحي التي يمكن للمسلمين ـ الذين يعملون على إصلاح مفاهيمهم ـ المساهمة فيها من دون تعنّت وبالتعاون مع التقاليد الأخرى، من أجل إصلاح أخلاقي للعالم المعاصر.

خامساً: الإيمان والإتقان والتحوّل

إن هذا الإصلاح «جذري» بالتأكيد كونه يعني إعادة النظر بمصادر أصول الفقه، والتوازن بينها، والنقل اللازم لمركز ثقل السلطة في الإسلام. لكنه ينبع من رغبة ليست أقل أصالة في أن يكون المرء مؤمناً. وسيكون النظر إليه على أنه لا يعدو كونه وسيلة لإسقاط جهاز أخلاقي قديم على دنيا العلوم بنية صريحة أو ضمنية في السيطرة عليه عملاً خاطئاً ومتناقضاً. فلا علاقة للإصلاح بذلك، وأنا اتخذتُ موقفاً معارضاً لمثل هذه المقاربة ـ اتحاد سيئ التنظيم (فات أوانه) بين الأخلاق والعلوم ـ من بداية هذه الدراسة.

إن المبدأ الأساسي الذي صغته، مبدأ وجود الله، وتوحيده، والوحي الذي أنزله على عالم البشر من خلال الكتابين، أو الوحيين ـ النص والكون ـ يؤسس من الناحية الفعلية لعلاقة بين المعنى والغاية. ويقتضي التمسّك بهذا الكون المرجعي أن الأخلاق تسبق الأعمال العلمية أو التقنية وينظر إليها من وجهة نظر النوعية لا مجرّد الكمية والأداء. ويتعين علينا تذكّر أن التمسك بالكتابين وبآياتهما يثمر الرغبة في الإخلاص لمقاصدهما الأساسية والعليا. ويتعين أن نضيف أيضاً أنه لا يوجد شيء جديد في هذا المفهوم للإيمان: يمكن للمرء القول إنه يرتبط بتقليد موغل في القدم ويتمسك به «المجددون» في ميادين القانون والإنتاج الفكري والعلوم.

الشيء الذي على المحك هنا هو استنباط الوسائل التي تجعل ذلك ممكناً، وبالتالي التوفيق بين المقاصد والمعاني والعلوم، وإنتاج الأدوات المفاهيمية والتاريخية في وقت لاحق من العملية واللازمة لمواجهة كافة النتائج الملموسة والبنيوية والتقنية التي لها صلة بعلاقة البشر بالمعرفة. وفي هذا الصدد، لا يمكن ترك المسألة بهذه الرؤية الابتدائية الشاملة التي تضع الناس في علاقة مع الله، وتوفّر لهم الأدوات لتحقيق الاستقلالية الفكرية والعلمية (مع الاعتراف بتطلعهم الطبيعي إلى الأداء)، لكنها تطالب ضمائرهم، وهذا هو الأهم، بتقييم معاني التزاماتهم (الاجتماعية والعلمية والثقافية) ومقاصدها ونوعيتها الأخلاقية على مرّ التاريخ.

تتمثل فكرتي في ذروة الأزمنة الحديثة، المصحوبة بالتقدم العلمي وأحدث التقنيات الجديدة، في الإصرار على الأهداف وعلى البُعد النوعي للمعرفة والبحث. إن التمييز بين مرتبة الضمير ومرتبة العلم لا يعني التفريق بينهما، بل يتطلب على العكس من ذلك التفكير ملياً باتحادهما، والقبول باستقلالية كل منهما مع تسليط الضوء على تكملة كل منهما للأخرى. وتخبرنا المجتمعات الأكثر تقدماً على الصعيد التكنولوجي كل يوم أنه يستحيل إنتاج مرجعية أخلاقية فاعلة ـ إطار للمقاصد ـ ما لم يتم التعامل مع دنيا العلوم وفهمها وإتقانها إتقاناً تاماً. وغالباً ما يبتسم العلماء والأطباء والخبراء الاقتصاديون عندما يسمعون الاقتراحات التي يطرحها الممثلون الدينيون، أو الفلاسفة أو أصحاب النزعة الأخلاقية لأنهم يعتبرون هؤلاء الأشخاص بسطاء للغاية أو سذّج أو لا يتماشون مع مكانة البحث في ميادين تخصصاتهم. ويُحدث هذا التباين وهذه الفجوة بين الفكر الشامل المتعلق بالمقاصد والإتقان

المتخصص لتعقيد التقنيات والوسائل شرخاً مباشراً من الناحية الفعلية. فالعلماء يتحركون بسرعة عالية جداً فاتحين آفاقاً لإمكانات واعدة بقدر ما هي خطرة في بعض الأحيان، وأصحاب النزعة الأخلاقية ـ رجال الدين أو الفلاسفة أو المدافعون عن البيئة ـ يتبعونهم بكافة الوسائل المتاحة حتى من دون امتلاك الوسائل اللازمة للتوقع أو الوقاية. فالأخلاق المطبقة في هذه العلوم يمكن أن تكون فاعلة فقط إذا كانت تفرض إتقان هذه العلوم والتقنيات. وبعبارة أخرى، لا يوجد أخلاقيات في الغايات من دون إتقان المعرفة والوسائل. ويتعين أن يتجسّد ذلك ـ سواء من خلال تركيبتها والطرق البحثية فيها ـ في الدوائر التي تدرس البُعد ثلاثي الفروع للاجتهاد المعاصر الذي سبقت الإشارة إليه، حيث يتم مناقشة الأخلاق التطبيقية، وحيث تصاغ الفتاوى الفقهية الظرفية. والشيء الذي يجب علينا فعله، كما ذكرت سابقاً، هو إعادة النظر بالفئات القديمة بناء على التمييز التقليدي بين العلوم «الإسلامية» والعلوم «الأخرى» وإعادة التفكير بالمبدأ الأساسي لتلك الجغرافيا ومكانتها المناظرة. وأنا أصر على أن هذه العملية لا تعني الخضوع لنظام مفروض قائم على الكمية والإنتاجية (أو النزعة الإنتاجية) والأداء العلمي، ولكنها تزوّدنا بالوسائل اللازمة للإتقان الأخلاقي والإنساني لها.

إن الربط بين الضمير والعلم، والأخلاق والتقنيات، والإيمان والعقل، في مصدر التأمل والبحث، هو الوسيلة الوحيدة للتفكير بالإصلاح (على أساس مراجع الإسلام) وتغيير العالم وتغيير مجتمعاتنا نحو الأفضل. والطوباوية والوهم، والفكر الديني والفلسفي والأخلاقي الساذج في الأغلب، هو الذي يجعل العلماء يبتسمون، ليس حلاً لأنه متناقض ويعود بنتائج عكسية في الأغلب. فهو يتوسع في المُثُل الأخلاقية والنوعية البعيدة عن العالم وعن المجتمعات ويصل إلى حد القبول في الحياة اليومية بالنتائج العملية والكمية للعلوم التجريبية والإنسانية. وبالتالي لن يعدو الإصلاح أن يكون مجرد تكيّف يؤكد من الناحية الفعلية هزيمة الأخلاق. والتقاليد الدينية والفلسفية، والإسلام ليس استثناءً في هذا الخصوص، خارجة عن السياق ومهمَّشة، وتبدو أنها قبلت أخيراً بالنظر إلى نفسها على هامش المسيرة العلمية للتاريخ. تُرغِم الكوارث البيئية المحتملة البشرية على التفكير بمقاصدها لأنها مجبرة على استنباط الوسائل اللازمة لبقائها: يتعين من الآن فصاعداً تحويل الأشياء بدلاً من مجرد التكيّف معها. والشيء الذي يدعو إليه الكتاب، أي الوحي

المكتوب، من حيث الجوهر والمبدأ، ويرغمنا كتاب الكون الآن على القيام بذلك بسبب الكوارث الطبيعية والأشكال الأخرى للضرورة الملحة: التفكير بالمقاصد، والشروع بالعمليات الإصلاحية، وفرض تحولات جوهرية من دونها نكون على الدرب المؤدية إلى الخراب. إن مسؤوليتنا لا نهائية وتشمل سائر نواحي المعرفة وكل الاختصاصات: إدراك لمحدوديتنا، والكوارث البيئية والمناخية تذكرنا بذلك، فتح الباب لمناقشة الغاية. واليوم، بات التكيف يعني الضياع والموت، يمكن للإصلاح الجذري متعدد الأبعاد فقط أن يحدد شروط التحول ويضمن بقاء البشرية والكون. تناشد الضرورة الطبيعية ضمائر المسلمين وغير المسلمين على حدّ سواء: يتعين علينا أن نتعلم من جديد كيفية قراءة الكتابين بطريقة نوعية وأخلاقية.

سادساً: أخلاق التحرّر: قوة مقاومة واقتراح

بعد أن أمضيت ربع قرن من دراسة أعمال علماء مسلمين عظام على مرّ التاريخ، فضلاً عن دراسة الفكر الإسلامي الكلاسيكي والمعاصر، محاولاً فهم مساهمات الواقعيين والتقليديين والإصلاحيين والعقلانيين والمدارس الصوفية والمقاربات الدينية أو الاجتماعية أو السياسية للحركات الإسلامية القديمة والمعاصرة، وزيارة الجاليات الإسلامية في الشرق والغرب والعيش والعمل معها، لا زال السؤال نفسه يراودني: كيف يمكننا تفسير المآزق، والتجديد الحقيقي دائماً ولكن الفاشل غالباً، والأزمة التي يعانيها ضمير المسلم المعاصر فضلاً عن المجتمعات والجاليات الإسلامية في العالم قاطبة؟ المشكلة عويصة وأسبابها كثيرة بالطبع، لكن الأمر يبدو كما لو أن المرء يواجه ـ عند الرجوع إلى المصادر ـ عقبات تراكمت على مرّ التاريخ، يمكن تفسيرها في بعض الأحيان من خلال مخاوف العلماء أو المفكرين المسلمين، ومن خلال صراعات القوى في بعض الأحيان، وأحياناً من خلال المعرفة غير الكافية بالعالم والمجتمعات التي تكوّنه. إنها مفارقة غير حقيقية، والأمر أشبه بوجود قناعة بالحلول التي يراد الترويج لها، وأحياناً من خلال اختزال رسالة الإسلام بمجموعة أعراف يُفترض أنها تكفي للإجابة عن الأسئلة الجوهرية حول المعاني. تصوّرنا بعد كل هذه السنين هو أن التوفيق بين الفكر الإسلامي المعاصر ـ خارج إطار البحث الذي يتحدث عن الطابع العالمي والمنطقي للرسالة (وهو الأمر الذي لا أجادل فيه بالتأكيد)، وأضحى الطابع العالمي

للرسالة حاجة ملحّة وذلك بفرض نفسها على مقاربة شاملة تصل بظروفها ونتائجها إلى نهايتها المنطقية. وهذا يعني بنظر الفقهاء كما المفكرين والعلماء والأطراف الأخرى الضالعة في التعامل مع النصوص والكون ككتابين يردد أحدهما صدى الآخر، فرض القواعد والمبادئ التي يعتبر بعضها قطعياً في حين أن البعض الآخر يتغير ويدعو عقل الإنسان وقلبه إلى التفكير والفهم للتزود بالوسائل ـ من خلال تطور التاريخ وتنوع المجتمعات ـ اللازمة للتمسك بالمقاصد العليا التي نصّ عليها الوحيان. ولذلك ستصبح النصوص والسياقات الإنسانية والاجتماعية مصادر لا مفرّ منها للأخلاق والفقه وأصوله من جديد، وستفرض على كل من يسعى للتمسك برسالة الإسلام ككل توسيعاً جوهرياً لنطاق المعرفة ودمجاً لسائر النواحي التعليمية في إنتاج أخلاقيات تطبيقية. باختصار، يتعين إعادة النظر بالمصادر، ويتعين إعادة دراسة التوازن بين مجالات المعرفة، وإعادة تعريف الوسائل، وإعادة تنظيم العلاقات على صعيد شرعية الإنتاج الفكري والفقهي والأخلاقي: بعبارة أخرى، يتعين إصلاح كل من فهمنا وطرقنا بشكل جذري لكي يتسنى لنا تحرير أنفسنا من قيود الأفكار المتصوَّرة سلفاً.

قلت في غير مرّة في كتبي السابقة إن الفكر الإسلامي المعاصر يعتريه الخوف من كل شيء يبدو أنه مفروض من الخارج (وهي مشكلة ظهرت منذ زمن بعيد)، لا سيما من قبل «الحضارة الغربية» المهيمنة. وعلى الرغم من أن الرفض ليس حاضراً دائماً، يمكن للمرء أن يلاحظ باستمرار موقفاً مشككاً ودفاعياً من قيم الآخر وممارساته وثقافته باعتبارها خطراً محتملاً أو مجرّد أفكار غريبة. إن الإصلاح الذي أدعو إليه صعب لأن الشروع فيه يتطلب حالة من «الثقة بالنفس» تفتقر إليها على نحو فظيع المجتمعات الإسلامية، وبخاصة الفقهاء والمفكرون. فعلى مدى عقود، ظل العالم الإسلامي ينتج فكراً إما في تقليد شبه أعمى، أو بناء على نزعة دفاعية إقصائية جامدة. . . وهو لم يظهر الاستقلالية والإبداعية والإسهام إلّا نادراً. ولذلك يقوم التحرير أولاً على كسر هذه الدائرة المفرغة وغير الصحية باستعادة شرط إتقان كافة النواحي المعرفية المتباينة، من أي مصدر جاءت، وغرس الثقة بالقدرة على امتلاك الوسائل الكفيلة بالإخلاص للرسالة لا «لمعاداة الآخرين» وإنما «لنفع أنفسنا». يتعين علينا التصالح مع العالم لكي نتصالح مع أنفسنا على نحو أفضل.

وفي هذا الصدد، يقتضي ذلك سلفاً أن نحمي أنفسنا من الإغراءات

النخبوية التي تنتج تلك الإصلاحات التكيّفية المستمرة التي سبقت الإشارة إليها عند تحديد مجالات المعرفة «الإسلامية» والكفاءة «القانونية». يتعين علينا أيضاً تحرير أنفسنا من ذلك. وإذا كانت لائحة مقاصد الأخلاق الإسلامية المطبقة وفئاتها على الوجه الذي اقترحته (مع عدم اعتبارها ثابتة أو نهائية بحال من الأحوال)، يُشترط مسبقاً تبنّي مقاربة جامعة بشكل أساسي لسائر نواحي المعرفة، وجميع العلماء، وكذلك سائر المعارف والممارسات التي جمعتها المجتمعات والجاليات بنفسها. ذلك أنه يستحيل فهم «الصالح العام والمصلحة» واستيعابها إذا درس المرء المراجع الإسلامية في معزل عن المعرفة العملية ومهارات النساء والرجال. يمكن تحقيق الإصلاح التحولي ـ المساهمة، الإبداعية ـ على المستوى العملي فقط إذا دُمجت كافة المهارات في العملية، وبخاصة المهارات التي لا تبدو جلية في صميم الممارسات، والحياة (والبقاء أحياناً) وإبداعية النساء والرجال العاديين، في حياتهم اليومية. ما من شك في أنه يتعين الاعتراف بشروط ومتطلبات المعرفة اللازمة للتعامل مع النصوص وفهمها وتفسيرها (وهذه حقيقة علمية واضحة يتعين التشديد عليها هنا)، ويجب كذلك إضافة مهارات الآخرين عند التعامل مع العلوم التجريبية والإنسانية، وأخيراً، وكما ذكرت للتو، إضافة ممارسات المسلمين ـ والتساؤلات والبحث عن الذات ـ في حياتهم اليومية. يتعين أن تمكننا هذه المعرفة المتراكمة من حيازة فهم أفضل للمآزق النظرية، وللتباينات العملية، ناهيك عن عمليات الانغلاق أو الإقصاء أو الهيمنة سواء داخل الأطر المرجعية الإسلامية أم ضمن الديناميات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. يمكن لهذه الثقة، وهذه المقاربة الجامعة، كما سنرى في القسم التالي من خلال دراسة بضع حالات عملية، إطلاق عمليات إصلاحية ومقاربات مهمة، والأهم من ذلك أنها تشكل قوة مقاومة لا من خلال تبنّي موقف دفاعي بل على العكس بكونها قوة مساهمة واقتراح بوجه التحديات العميقة الماثلة في عصرنا.

تبرز الأسئلة نفسها المرة تلو المرة في سياق محاضراتي المختلفة أو في أثناء التقائي بالمسلمين في شتى أرجاء العالم. من يملك سلطة البدء بتلك الإصلاحات؟ ومن يستطيع تحريك الأمور من الداخل؟ يتوقع الناس في الأغلب أن يأتي عالم أو مفكر خيّر ويطرح القراءات القديمة، فضلاً عن الممارسات القديمة والمهجورة. وهذا يذكّرنا بالحديث النبوي الذي أتينا على ذكره سابقاً والذي يفيد بأن الله يبعث على رأس كل مئة عام رجلاً يمكّن الأمة الإسلامية «من تجديد دينها». والشيء الذي يساء فهمه أحياناً هو أن كلمة رجل

في العربية يمكن أن تعني شخصاً واحداً أو مجموعة. وكان لهذا الأمل بظهور قائد «وحيد» أو «كاريزمي» تأثيرات معاكسة غالباً في تاريخ الفكر الإسلامي، كما لو أن وجود مثل هذا «القائد» أو «العالم» أو «المفكر» يجرّد المجتمع بأكمله من مسؤولياته ومن قدراته. وهذا يكشف على نحو أشد خطورة قراءة جزئية للغاية للحديث النبوي نفسه الذي يؤكد وجود شخص أو أشخاص يواكبون هذه العملية التجديدية، فضلاً عن تأكيده عامل الزمن. وما بين كل تجديدين، تشير عبارة «مئة سنة» إلى مفهوم التطور والمراحل والأزمات التي لا بدّ وأن تعصف بالفكر الإسلامي والمجتمعات الإسلامية. إن تقدير تلك «السنين المئة» وفهم تلك المراحل، وتحليل تلك الأزمات، مسؤولية كل فرد بناء على قدراته المناظرة وعلى التزامه. يجب عدم انتظار التجديدات، ولكن التخطيط والاستعداد لها.

يمرّ المسلمون اليوم بفترة تحوّل عميق صعبة ومعقدة حيث يمكن الإحساس بالواقع وبالتأثيرات على كل مستوى فكري، فضلاً عن المستويات العلمية والاجتماعية والسياسية. صحيح أن الإيمان، والأعداد، والحافز متوافر، لكن ما ينقصنا أحياناً هو العمق، والروح، والطاقة: كما لو كانت مسجونة ومضيَّقاً عليها ومنزعجة ومقصية. إن ما نحن بحاجة إليه بالضبط هو التزام راسخ، جهاد، من أجل الحرية في التشكيك بالتقاليد بإخلاص، وفي إعادة النظر بالممارسات، وفي تحدي سلطات العلماء الراسخة (والمحمية)، فضلاً عن صلاحياتهم بطريقة نقدية. وهذا يعني أيضاً قطع مسافة كافية - وإلى حين الوصول إلى النهاية المنطقية لشروط ونتائج الإصلاح التي أشرت إليها سابقاً - في تحليل علاقتنا بالمعرفة والسلطة والعلاقات بين القوى، والعلاقات التي تربط الأشخاص (بين الطبقات الاجتماعية، والرجال، والنساء) وبالهياكل الثقافية، في ما يختص بما يمنع الفكر الإسلامي من التطور، ومن تحرير نفسه، ومن مواجهة تحديات الأزمنة الحديثة. يجب علينا أن نصبح مواضيع في التاريخ من جديد، وأن نعمل كقوة مساهمة وحاضرة وخلاقة، وإن لم تكن حصرية، في التوفيق بين الأفكار والمجتمعات والثقافات والأديان والفلسفات والحضارات. ونعني بأن نكون مواضيع في التاريخ أن نتصالح، على نحو يوحي بالتناقض، مع التواضع: بالوقوف على هامش التقدم والمعرفة يمكن للمرء بالتأكيد أن ينمّي عجرفة «امتلاك المعرفة» بما يتجاوز التعقيد والتمسك بالبديل مسبق الإعداد والجاهز للاستخدام بما أن مصدره إلهي. وهذا الموقف ليس خطراً وحسب، بل ويغذّيه تبسيط زائد، وهو

بالإجمال موقف فكري وروحي غير متسق: ففي ما عدا كلمات الإيمان التي تعبّر عن نفسها في التاريخ، يشعر المرء بميل إلى أن يضع نفسه على مستوى العصر الأول ونقائه بعيداً عن توترات زمننا الحاضر ومجتمعاتنا والبشرية وتعقيداتها. إن للتبسيطات ذات المنشأ الديني أو العقلاني ـ خاصية مميّزة وهي الجمع بين المواقف الفكرية والاجتماعية المتناقضة في الظاهر ولكنها متكررة: تحليلات قاصرة من الناحية الفكرية مصحوبة بأكثر الأحكام عجرفة من الناحية الإنسانية. من غير المفاجئ إذاً أن الفكر الذي هو موضوع التاريخ وإقصائه الذاتي، هو الأكثر تعنتاً في الأغلب.

إن الليبرالية المعتمدة على الثقة بأنفسنا وبوسائلنا، إلى جانب القدرة على أن ندمج في عملية تطورنا الذاتي النطاقَ الشامل للمعرفة من خلال جغرافية منقحة للعلوم، وعلى التنوع الكامل للمهارات (ومهارات المجتمع بأسره) هي في نظرية أولوية عند التفكير في تعددية أبعاد الأخلاق الإسلامية المعاصرة. كما إن تحولنا إلى مواضيع في التاريخ يعني النظر إلى أنفسنا كجهات مسؤولة في تطور التاريخ ومراحله في خضم التحولات والأزمات، وكعوامل في التجديد والإصلاح. عندئذٍ، سيكون الضمير الإسلامي الذي يأخذ مكانه في الزمن والمجتمعات والمتصل بشكل مباشر بتعقيدات المعرفة والعمليات الاجتماعية والاقتصادية والإنسانية، أكثر تجهيزاً لتحقيق اتحاد آخر ـ من دون أي تناقض في منزلة الإيمان أو منزلة العقلانية المنطقية: منزلة تقرّ بالتعقيد الواضح والتواضع بالنظر إلى ما يفهمه المرء ويقترحه.

القسم الرابع

دراسـات حالـة

يتيح لي الإطار النظري الذي بيّنته في الأقسام الثلاثة الأولى من هذا الكتاب التعامل مع بعض القضايا من منظار جديد أو نقدي على أي حال. والأهم من ذلك أنه يدعوني إلى فتح طرق جديدة للتحقيق في الميادين التي يبدو الفكر الإسلامي جامداً فيها، ومتخوفاً ودفاعياً ومنطوياً على ذاته. كما إن المصطلحات التي بيّناها وأوضحنا معانيها في القسم الأول، إلى جانب إعادة دراسة التوازن بين المصادر الفقهية ـ مع أخذ السياقات الاجتماعية والإنسانية والعلوم بالاعتبار ـ تدعونا إلى التفكير بالإصلاح على صعيد العلاقة بالأوضاع التي تلامس الحياة اليومية للنساء والرجال المسلمين لا التفكير بدلالة المراجع النظرية فقط، وبالتالي فهي تتطلب إجابات عملية للغاية.

رأينا أن العلاقة بين العلوم النصية وعلوم الواقع ترسّخت في بعض الميادين بشكل طبيعي وبسهولة أكبر منها في ميادين أخرى بسبب طبيعة تلك العلوم. ولذلك، تشكلت مجالس للعملاء في ميدان الطب لدمج الأطباء ومهاراتهم: ولا تتردد هذه المصادر بإصدار الفتاوى الدينية بما ينسجم والمعرفة المعاصرة. كما إنه تأخذ بالاعتبار تعقيدات الواقع عند إقامة روابط متماسكة بين حال المعرفة والأهداف التي يراد المحافظة عليها في ضوء السياقات التي يصاغ الفقه فيها ولأجلها. إنه تمرين صعب، لكنّ لجأ الفقهاء إليه بحكم الضرورة العلمية والعملية. كما إنه ميدان الطب الذي شهد استنباط أحدث الإجابات وأنسبها وكذلك أجرأها وصياغتها في المجامع الفقهية. وسأبدأ بتلك القضايا لحيازة فهم أفضل لروح وطرق إجراء هذا البحث وصياغة الاقتراحات الملموسة[1].

سأعرّج على ميادين أخرى أيضاً، منتقلاً من القضايا المتعلقة بالثقافة

---

(١) يمكن المرء أن يضيف عمل رفيق بيكون في الإدارة والأعمال، مثل كتابه: Rafik Beekun, *Islamic Business Ethics* (Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought [IIIT], 1996).
هذه العناوين مهمة وتحتل موقع الصدارة في أخلاقيات إسلامية تطبيقية فاعلة.

والفنّ والجندرة والبيئة إلى القضايا الاقتصادية والسياسية والنفسية التي أعتقد أنه سيكون لإعادة التوازن الذي اقترحتُه نتائج مباشرة على الفتاوى التي تصدر. على أنني لا أسعى بحال من الأحوال لإعداد لائحة بالفتاوى النهائية بما أن ما أقترحه عبارة عن منهجية جديدة تهدف بالضبط إلى تمكين الفقهاء والعلماء من العمل معاً على تأملات متخصصة وجديدة ومنفتحة، وعلى صياغة آراء مناسبة. يحوي هذا القسم تأملات تشمل مقاربات تقديمية وشاملة لكنها عملية للغاية في نواح دقيقة ولكنها ملحّة. سيكون كل من علماء النصوص وعلماء الواقع المتخصصين في ميادين خبراتهم المتنوعة بحاجة إلى معاينة الأمور على ضوء المقاصد الأخلاقية التي اقترحناها (وربما مع إضافة مقاصد أخرى)، وإلى اقتراح أنماط للإصلاح ومراحل واستراتيجيات فضلاً عن أدواتها العلمية (سوية مع عملية تعليمية) لتمكين المسلمين في العصر الحاضر من العيش متمسكين بالشريعة. فمن المهم أن نتصالح مع جوهر «التقاليد الإسلامية» التي على النقيض من الاعتقاد الشائع، ليست مجمَّدة في وبحالة شلل دائم: إن جوهر «التقاليد» حركة مستمرّة في التاريخ تفرض على ضمير الإنسان حاجة إلى الاعتراف بالأهداف السامية والكفاح للتمسك بالإيمان بالقلب والعقل والجسد. وفي هذا السياق، تعرّف التقاليد ـ السنن الإلهية، والسُنة النبوية، فضلاً عن سائر القيم الروحية وسائر الأديان ـ بالوسائل التي تتزود بها للتمسك بالأهداف المستقبلية أكثر مما تعرّف بعلاقتها بالمصادر وجذور الماضي (الذي تُختزل فيه عندما تصوَّر على شكل تمثيل كاريكاتوري مناقض «للحداثة»). وبالتالي فإن الأخلاق التطبيقية هي الطريقة التي تتسلح بها تقاليد دينية أو روحية أو فلسفية لإمعان النظر بحداثتها، وهذا ما أرغب في بدء النظر به ـ بطريقة عملية ـ في هذا القسم الأخير. وسيعود الأمر إلى علماء النصوص وعلماء الواقع الخوض بتأملات شاملة ومتخصصة في ميادينهم المناظرة وإصدار الفتاوى اللازمة لزمانهم ومكانهم.

الفصل الحادي عشر

الأخلاق الإسلامية والعلوم الطبّية

إن المصادر النصية الإسلامية، سواء القرآن أم السُنة، زاخرة بالإحالات إلى جسم الإنسان، والصحة والنظافة على العموم. فبدءاً بالأبواب التي تشرح شروط الطهارة الروحية وأهدافها، وصولاً إلى الفصول التي تعالج موضوع الرعاية الجسدية أو الأمراض في كل صفحة خطها الفقهاء تقريباً ـ والذين كان بعضهم متخصصاً بالطب في زمانه ـ يوجد إحالة إلى ما يسمى اليوم «الأخلاقيات الطبّية». يوجد في الأصل علاقة مباشرة ـ صريحة أو ضمنية ـ بالأهداف التي يُستدَلّ عليها من الرسالة. وبناءً على الترتيب الذي اقترحته سابقاً، يمكن المرء القول إنه طالما كان الهدف ـ في ضوء المفهوم الإسلامي للحياة والموت[1] (الدِّين) والصالح العام والمصلحة المشتركة للناس، بقصد حماية الحياة والكرامة ورفاهية البشرية عبر حماية ضمائرهم واستقرارهم الشخصي (على مستوى ذواتهم الخاصة) فضلاً عن سلامتهم الشخصية وصحتهم (على المستوى الفردي)[2]. وهناك الكثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تشير إلى تلك الأبعاد بحيث لا يمكن إيرادها هنا، لكني سأذكر تلك النصوص التي تسمح بتبيان الأخلاقيات الطبّية.

يبرز القرآن في سياق مجمل مناقشتنا للطب كوحي يدمج الصحة (تعبير

---

(١) تشير المفاهيم إلى المقاصد العليا في التصنيف المقترَح في القسم الثالث.

(٢) انظر الشكل الرقم (١٠ ـ ٣) في الفصل العاشر من هذا الكتاب. الأهداف المذكورة هنا مستنبَطة من المستويات المختلفة التي تميّز بالبداهة بين ما هو متعلق بالجسم، والصحة، والطب بوجه عام.

عن المصلحة) في جوهر الدِّين. ذلك أن القرآن بحدّ ذاته **﴿قُلْ هوَ للذينَ آمنوا هُدىً وشِفاء﴾**[٣]. إن بُعد الصحة الداخلية، أي صحة القلب، ضروري عندما يسعى المرء لفهم جوهر الحياة ومعناها بالنسبة إلى المؤمنين: إنها تعني محاربة كافة أمراض القلب (من إنكار وجود الله الأحد إلى المغالاة في تعظيم النفس، والعجرفة، والكذب وما إلى ذلك)[٤] والمجاهدة لحماية القلب لكي يعود إلى الله بعد الموت «بقلب سليم» في هدوء وسلام وتوازن وفي «صحة روحية» جيدة. وهذا ما يشير إليه القرآن عندما يخبرنا أن ذلك آتٍ، كما في قوله: **﴿يوم لا ينْفعُ مالٌ ولا بنون. إلّا منْ أتى اللهَ بِقلبٍ سليم﴾**[٥]. إن جذر لفظتي سليم وسلم هو نفسه جذر كلمة سلام وتشير هنا إلى الصحة والرفاهية فضلاً عن الهدوء والسلام الروحي الداخلي.

إن الوحي علاج يدعو الضمائر المؤمنة إلى السعي بكل ما بوسعها ـ للشروع في جهاد داخلي (جهاد النفس) ـ والمحافظة على صحتها الداخلية والوصول إلى رفاهية أعلى. ويمكن أن يجد المرء في كافة النصوص المتطلبات ذاتها، والحاجة إلى هذا الطلب نفسه بالتنعم بجسم صحي. وحمّل اللهُ البشرَ مسؤولية، كما في قوله: **﴿ثُمَّ جعلناكم خلائفَ في الأرضِ من بعدِهم لِننظُرَ كيفَ تعملون﴾**[٦]، وهم بهذا المعنى أمناء عليها. ويذكّرنا الرسول بأن كل إنسان راعٍ، كما في الحديث: «ألا كلُّكم راعٍ وكلُّكم مسؤول عن رعيته»[٧]. لقد مُنحنا الحياة، وكل إنسان يُنقذ نفساً بشرية إنما ينقذ البشرية جمعاء **﴿ومن أحياها فكأنّما أحيا الناسَ جميعاً﴾**[٨]. كما إن الخالق منحنا أجسامنا لكي نعتني بها ونحافظ على لياقتها، ويتعين علينا تذكّر ذلك مصداقاً لقول الرسول: «فإن لجسدك عليك حقاً»[٩]. وتتضمن هذه الحقوق صون الحياة، كما مرّ معنا، وكذلك كل ما يتعلق بالرعاية الصحية والنظافة والرفاهية، وبالتالي «الصحة» بمعناها الأوسع. وهذا ما أشار إليه الرسول

---

(٣) **القرآن الكريم**، «سورة فصلت،» الآية ٤٤.

(٤) إن الإشارة القرآنية إلى أمراض القلب كثيرة مثل: **﴿في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضاً ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون﴾** [المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ١٠].

(٥) المصدر نفسه، «سورة الشعراء،» الآيتان ٨٨ ـ ٨٩.

(٦) المصدر نفسه، «سورة يونس،» الآية ١٤.

(٧) رواه البخاري ومسلم.

(٨) **القرآن الكريم**، «سورة المائدة،» الآية ٣٢.

(٩) رواه البخاري.

عندما قال: «اسألوا الله العفو والعافية فإن أحداً لم يُعط بعد اليقين خيراً من العافية»[١٠].

إن البشر مستأمنون على أجسادهم، ويتعين عليهم احترامها ورعايتها، وتذكّر الدِّين الذي يدينون به لله الذي خلقهم والذي إليه سيرجعون[١١]. واحترام المرء جسمه وحمايته له تقتضي طلب كافة الوسائل لشفائه لأن الرسول يقول: «ما أنزل الله داءً إلّا أنزل له شفاءً»[١٢]. ولذلك، يتعيّن علينا أن ندرس ونوسّع معرفتنا ونطوّر كافة الطرق الكفيلة بعلاج الأسقام واستعادة الصحة وتمكين البشر على مرّ التاريخ من التزود بالوسائل لتلبية ما اشترطه الله عليهم الذي أمرهم بالاعتناء بأجسامهم فضلاً عن قلوبهم. وفي هذا الصدد، توفّر الاكتشافات العلمية الحديثة وسائل جديدة لا يتم إتقانها دائماً، وقدراً هائلاً من المعرفة الطبية التي جُمعت عن عمل جسم الإنسان. كما إن ظهور أمراض لم تكن معروفة سابقاً أوجب على الفقهاء فضلاً عن الأطباء تقديم إجابات جديدة ومفصلة على ضوء الأهداف التي تقدم ذكرها (أياً تكن الظروف، يتعين حماية الحياة والكرامة، والرفاهية والضمير والاستقرار الشخصي والسلامة البدنية والصحة).

ليس المراد تبيان «طب إسلامي» يُزعم أنه مختلف عن «الطب الغربي»، كما يجادل طبيب بارز يدعى أحمد القاضي[١٣]. إن ما يبرز في هذا المقام هو الرابط الجوهري بين تحديد مقاصد الأخلاق الإسلامية بالنسبة إلى صحة القلب والجسد، وكيفية ممارسة مهنة الطب، وكيفية تحديد الحدود في الأوضاع الصعبة (الأمراض الخطيرة، أو القتل الرحيم أو القضايا الأخلاقية الإحيائية العامة). والمعرفة الطبية والأدوات المتاحة، فضلاً عن أن الواقع الاجتماعي والإنساني يرغمنا على استنباط أكثر الأخلاق الإسلامية فاعلية في

(١٠) رواه الترمذي.

(١١) ﴿الذين إذا أصابتْهُم مُصيبةٌ قالوا إنّا للهِ وإنّا إليهِ راجِعون﴾ [القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية ١٥٦].

(١٢) رواه البخاري.

(١٣) انظر مقالته: «What Is Islamic Medicine?,» <http://www.islamset.com/hip/i_medcin/index. html>.

يمكن تلخيص المعايير الخمسة التي اقترحها بالمعيار الثاني الذي تتفرّع منه المعايير الأخرى بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. وفي هذا المعنى، ليس الطب إسلامياً وإنما الأخلاق.

ممارسة الطب. وهذا هو الميدان الذي وجد فيه الفقهاء حاجة إلى التعاون مع الأطباء المتخصصين، ويتعين الاعتراف بأنهم أظهروا دائماً مبادرة وبراغماتية صادقة.

أولاً: مدوّنة الأخلاق الطبّية

إن القول بوجوب الربط بين الممارسة الطبية ومدونة سلوك للأطباء أنفسهم ليس فكرة جديدة. فيمين أبقراط الذي وضع إطاراً أخلاقياً لموقف الطبيب من أساتذته أو معلّميه، ومن مرضاه وأقربائهم، والإصرار على المعالجة المنصفة وواجب المحافظة على الخصوصية يرجع إلى القرن الرابع قبل المسيح. ويبقى هذا القسم المرجع المعياري في مهنة الطب، وعلى الرغم من أنه خضع لتنقيحات أو تعديلات أو تحديثات متكررة، فقد بقي جوهره على حاله، ويضع مبادئ مدونة الأخلاق الطبية. وفي القرن التاسع بعد الميلاد، وضع إسحاق بن علي روحاوي في كتابه **أدب الطبيب**(١٤) ـ وكان أول عمل مكرس بالكامل لهذا الموضوع ـ لائحة طويلة جداً يتعين على الأطباء، بنظره، الالتزام بها عند مزاولة مهنة الطب. وتتضمن عناصر واردة في يمين أبقراط فضلاً عن عدد من الاعتبارات الأوسع (السلوك العام للطبيب، وموقفه من ميدان خبرته) ونقاطاً معيّنة أخرى (كيفية معاينة الجسم للتشخيص، وطريقة وصف الدواء). وتعود هذه التأملات إلى تقليد موغل في القدم قرَن ممارسة مهنة الطب بمرجعية أخلاقية تشترط على الأطباء معالجة مرضاهم بكرامة واحترام وإنصاف. ولا يزال أغلب الطلاب في كلّيات الطب يدلون إلى اليوم بصيغة منقحة أو معدلة ليمين أبقراط لدى إكمالهم دراساتهم.

أشير إلى مدوّنة الأخلاق الطبية في مرحلة مبكرة بالعالم الإسلامي، لم تتوقف عن الاستحواذ على تأملات الأطباء. ولم يحدث الإطار الذي وضعه أبقراط ـ كما العديد من نماذجه اللاحقة(١٥) ـ أي مشكلة على صعيد مزاولة

---

(١٤) ***Medical Ethics of Medieval Islam with Special Reference to Al-Ruhawi's «Practical Ethics of the Physician»***, **edited and translated by Martin Levey, Transactions of the American Philosophical Society (Philadelphia: APS, 1967), pp. 1-100.**

(١٥) راجع مثلاً القسم الذي اقترحه لويس لاساغْنا في سنة ١٩٦٤، عميد كلّية الطب في جامعة تافتس والذي يستخدمه العديد من كلّيات الطب في أمريكا الشمالية اليوم: أتعهد، بكل ما =

مهنة الطب نفسها، لكنه أثار تحفظات حيال الإشارات التي تضمنها (الآلهة القديمة بشكل أساسي) أو التي لم يتضمنها (أي إشارة إلى خالق أو إلى إطار ديني في حين أنه يهدف إلى توجيه السلوك لا إلى تعريف علم). وفي أثناء المؤتمر الدولي الأول للطب الإسلامي الذي انعقد بالكويت في كانون الثاني/ يناير ١٩٨١ برعاية المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، تشاور الأطباء والفقهاء المسلمون أولاً ثم أصدروا وثيقة مهمة باتت تُعرف منذ ذلك الحين بمدونة الأخلاق الطبية الإسلامية[١٦]. تضع الإشارة الابتدائية إلى الخالق الوثيقة في عالم المراجع الإسلامية. على أن القسم ككل شمولي في مداه، ومدونة أخلاق الطبيب المسلم لا تحوي أي تفرقة بناء على الدين أو الجندر أو الطبقة الاجتماعية. في ما يلي نصّ هذا القسم:

«أقسم بالله العظيم

أن أراقب الله في مهنتي

أن أصون حياة الإنسان في كافة أدوارها، وفي كل الظروف والأحوال باذلاً وسعي في استنقاذها من الهلاك والمرض والألم والقلق

= أوتيت من قدرة ومعرفة بأن أحترم المكاسب العلمية التي تحققت بمجهود كبير لأولئك الأطباء الذين سأسير على خطاهم. وسأطبق، بما ينفع المريض، كافة الإجراءات اللازمة، وأتجنب المصائد المزدوجة للإفراط في العلاج وعدم التقيد بالأخلاق العلاجية. وسأتذكر أنه يوجد فنّ في الطب كما في العلوم، وأن الدفء والعاطفة والفهم ربما يفوقان أهمية مشرط الجرّاح أو عقار الكيميائي. ولن أخجل من قول «لا أعرف» كما لن أفشل في الاتصال بزملائي عندما يلزم توافر مهارات أخرى لشفاء المريض. وسأحترم خصوصية مرضاي لأنه لا يجدر بالعالم أن يعرف خصوصياتهم التي أسرّوا بها إليّ. وسيتعين عليّ بالخصوص القيام بخطوات حذرة في المسائل المتعلقة بالحياة والموت. وإذا تيسر لي إنقاذ حياة فكل الشكر. لكن ربما يكون من صلاحياتي وضع حد لحياة، ويتعين تحمل هذه المسؤولية المرعبة بذل كبير ووعي بضعفي الخاص. والأهم من ذلك أنه يتعين عليّ ألّا أتولّى تنفيذ القدر. وسأتذكر أنني لا أعالج حمى ونمواً سرطانياً، ولكن أعالج إنساناً مريضاً ربما يؤثر مرضه في أسرته واستقرارها الاقتصادي. فمسؤولياتي تتضمن هذه المسائل إذا ما كنت أريد توفير الرعاية المناسبة للمريض. وسأقي المرض متى أمكنني ذلك لأن الوقاية خير من العلاج. وسأتذكر أنني أبقى فرداً في المجتمع مكلفاً بواجبات خاصة أمام كافة رفاقي البشر وأمام صوت العقل والجسم فضلاً عن الضعف. وإذا لم أنكث العهد، ربما أتمتع بالحياة والفنّ، وبالاحترام في حياتي، وبالذكرى الوجدانية بعد مماتي. أتمنى أن أعمل دائماً على صون أسمى تقاليد مهنتي وأن أستمتع طويلاً بعلاج من ينشد مساعدتي.

(١٦) يمكن العثور على كافة هذه الوثائق الآن على الإنترنت في المواقع المتنوعة التي تعالج هذه القضايا، وبخاصة المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية (باللغتين الإنكليزية والعربية)، انظر: <http://www.islamset.com/ethics/code/index.html>.

وأن أحفظ للناس كرامتهم وأستر عورتهم وأكتم سرّهم

وأن أكون على الدوام من وسائل رحمة الله، باذلاً رعايتي الطبية للقريب والبعيد، للصالح والخاطئ، والصديق والعدو

وأن أثابر على طلب العلم، أسخّره لنفع الإنسان.. لا لأذاه

وأن أوقّر من علّمني وأعلّم من يصغرني، وأكون أخاً لكل زميل في المهنة الطبّية متعاونين على البرّ والتقوى

وأن تكون حياتي مصداق إيماني في سرّي وعلانيتي، نقيّة مما يشينها تجاه الله ورسوله والمؤمنين

والله على ما أقول شهيد»[١٧].

ربما يكون الطبيب مدفوعاً بموقفه وعمله بأخلاق إسلامية، لكن ينبغي ألا يؤثر ذلك في طريقة أدائه لمهمته وفي معالجته لمرضاه. إن مقاربة الأطباء المسلمين تنسجم بشكل كامل مع جوهر كافة الأقسام المعروفة في تاريخ الطب. وهي في هذا الصدد تحيي الروح التي طالما حفزت النبي والجيل الأول من المؤمنين لرعاية المريض وتهيئة الظروف التي تسهل القيام بذلك. وفي ما عدا قواعد الحشمة واللباقة الاجتماعية، يتطلب علاج الأمراض والجروح والآلام تدخلات معيّنة وسلوكاً يستجيب للشرط الأساسي بالعلاج وإنقاذ الأرواح. ولا عبرة لدين المريض أو منزلته الاجتماعية أو جنسه في سياق العلاج، والبُعد الوحيد الذي يتعين أن يحفّز التزام الطبيب هو الطابع المقدس لحياة المريض وصون رفاهته.

ولذلك، اعتادت النساء في ميادين القتال في الفترة المدنية وبحضور النبي على الاعتناء بالرجال الجرحى من دون أن يعترض على ذلك أحد. وفي وقت لاحق، قنّن العلماء القواعد الخاصة بالعلاج الطبي، وأشار الفقيه الحنبلي ابن قدامة المقدسي (المتوفى عام ٦٢٠هـ/١٢٢٣م) في كتابه الفقهي المقارِن **المغني في الفقه**[١٨] إلى أنه يمكن للرجل معاينة المرأة من دون

(١٧) انظر نص القسم كاملاً (باللغتين العربية والإنكليزية) على الموقع: <http://www.islamset.com/ethics/code/index.html>.

(١٨) ابن قدامة المقدسي، **المغني في الفقه** (بيروت: دار العربي، ١٩٨٣).

قيود لأغراض تشخيصية. وتبنّت المدارس الفقهية منذ ذلك الحين الموقف نفسه بالإجماع من الناحية الفعلية، مصرّة على الحاجة و/أو على الضرورة: إذا لم يتوفّر طبيب من الجنس نفسه (سواء الرجال أم النساء)، أو إذا كان الطبيب يملك المهارات اللازمة، وإذا كان العلاج يقتضيها، أو إذا كان الواقع الاجتماعي يفرضها. تم إصدار هذه الفتاوى على ضوء المتطلبات الخاصة بمهنة الطب التي ترمي إلى علاج مداواة المرضى وإنقاذ أرواحهم. أولى هذه المتطلبات بالطبع أن يلمّ الطبيب بحقل اختصاصه. وقال الرسول: «من تطبب ولا يُعلم منه طب فهو ضامنٌ»[١٩]. وبالإضافة إلى إتقان الطبيب فنّه، يتعين عليه التقيد بمدونة أخلاقية صارمة تفرض عليه أن يحترم مهنته ومرضاه وأسرهم، وألّا يميّز بين المرضى عندما يُطلب منه علاج شخص أو إنقاذ حياة. وربما كانت مدونة الأخلاق الطبية الإسلامية تنبع من المراجع الإسلامية، لكنها تطبَّق في مجال الأخلاق العالمية المشتركة. ولم يتوقف علم الطب في ممارسته اليومية ـ مداواة الألم ومواجهة الظروف الصعبة التي تهدد الحياة ـ عن دعوة الفقهاء إلى قراءة النصوص من زاوية الكلّيات المشتركة بين سائر البشر. وما من شك في بروز توتر هنا أو هناك بين الفقهاء والأطباء، حيث شعر بعض الفقهاء في بعض الأحيان برغبة في تقييد الطرق الطبية المتاحة (كما في أنواع العلاج أو في التبرع بالأعضاء وغرسها من قبل غير المسلمين أو لدى غير المسلمين) باسم قراءة تقييدية للأحكام الإسلامية. ثم تعين على الأطباء التدخل والرجوع إلى المدونة الأخلاقية لفئتهم والتي فرضت أخلاقاً منفتحة وجامعة بدلاً من أعراف ضيقة وحصرية، وأخيراً غير شرعية.

ثانياً: الفقهاء والأطباء

احتوت أعمال الفقهاء المتقدمين الكثير من الإشارات إلى مزاولة مهنة الطب خصوصاً أن هناك العديد من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تتعامل بشكل مباشر أو غير مباشر مع قضية الصحة. وسبق أن اقتبست بعضاً منها (وهي نصوص تعنى بالصفة المقدسة للحياة، والحاجة إلى البحث عن العلاجات، وكفاءة الطبيب ومسؤولية المرء عن جسده ونظافته)، وحملت هذه الأعمال بالإجمال علماء النصوص إلى وضع فئات للقواعد والشروط الخاصة

(١٩) رواه أبو داوود.

بالمعالجة الطبية: التقيد بمدونة أخلاق الطبيب المذكورة للتو، ودعم العلوم التجريبية، ودمج المعرفة الجديدة، وإتقان استخدام الأدوات والتقنيات، فضلاً عن معرفة حدود مهنة الطب، وهي القضايا التي عولجت في مرحلة مبكرة في أعمال الفقهاء. في الحقيقة، لم يكن بالأمر الخارج عن المألوف إبان العصور الوسطى أن يكون العالم بالنصوص متخصصاً في ناحية معرفية مختلفة ويتحدث ببراعة في تخصصين مختلفَين تماماً كما ابن سينا الطبيب المشهور (المتوفى عام ٤٢٨هـ/١٠٣٨م).

صدرت فتاوى فقهية على مدى قرون اعتماداً على المعرفة الطبية العامة، وبدت نواحي التشاور بين الفقهاء والأطباء ضرورة، أو أنها لم تشكل إعاقة. إن التراكم المذهل للمعرفة الطبية، واتقان أدوات حديثة وشديدة التعقيد، والسلطات الجديدة الممنوحة للأطباء في علاج الإنسان والمحافظة على حياته هي من بين العديد من الظواهر الحديثة التي أرغمت الفقهاء والأطباء على محاولة تحسين تنظيم مشاوراتهم وظروف إيضاح الفتاوى في الحالات العويصة والأوضاع المقيدة. ولذلك برزت المبادرات الأصلية في الميدان الطبي خلال السنين الخمسين الماضية: التأمت لجان رسمية وغير رسمية في شتى أرجاء العالم الإسلامي جمعت كلاً من علماء النصوص والأطباء بهدف إطلاع الفقهاء في الأغلب على التطور المعرفي، وبالتالي تمكينهم من إصدار الفتاوى بعد اطلاع كامل على الحقائق. وفي عام ١٩٨١، تشكلت المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية لتمكين علماء النصوص والعلماء المتخصصين في المسائل الطبية، من الرجال والنساء (حتى وإن كنّ أقلية صغيرة) من التباحث في المعرفة الطبية المكتسَبة فضلاً عن الفتاوى الصادرة في الماضي والفتاوى التي يتعين إصدارها على ضوء المعرفة المعاصرة. تم القيام بعمل هائل وصاحب عملية التشاور تلك عددٌ كبير من المنشورات (وبخاصة المحاضر الوافرة والدقيقة للتقارير والنقاشات التي دارت في الحلقات الدراسية)[٢٠]. يمكن أن يرى المرء بوضوح عند قراءة تلك الوثائق أن التقارير التي أعدها الفقهاء (والتي قُدمت في أقسام خاصة تحت عنوان تقارير الفقهاء) حددت أطراً عامة، وتم التطبيق الملموس للمبادئ الإسلامية على أساس معرفة طبية

---

(٢٠) انظر: *The Islamic Vision of Some Medical Practices* (Kuwait City: IOMS, 1981-1999).
انظر أيضاً الموقع الالكتروني: <http://www.islamset.com/ioms/pricelis.html>.

متخصصة ودقيقة. طرح الفقهاء أسئلة مباشرة على الأطباء عن حال المعرفة في مسألة معيّنة. وهذا ما كانت عليه الحال مثلاً في مسألة تحديد الموت السريري. ففي المحاضرة التي تحدث فيها الدكتور محمد عبد الجواد محمد عن القوانين والشريعة، عرض بالتفصيل كافة النظريات ـ المتناقضة أحياناً ـ المطروحة حتى ذلك الحين المتعلقة بالتحديد الدقيق للموت. وأضاف ـ بشأن القرار ـ «إن تحديد الوفاة عائد إليهم [الأطباء] ونحن ننتظر هذا القرار»[(٢١)].
كما إن الأمر لا يقتصر على الاعتراف بميادين الخبرات، بل إن علاقاتها على صعيد القرارات الفقهية التي يجب صياغتها لتغطية سلسلة الحالات المرتبطة بها (العلاج الطبي، دعم الحياة الصناعي الطويل، توقيف الماكينات، التبرع بالأعضاء)، خضعت لدراسة بطريقة تكميلية نقدية، كما تجلى في المناقشات التي تلت كل محاضرة.

تشكلت جمعيات كثيرة في وقت مبكر منذ الستينيات من القرن الماضي جمعت الأطباء المسلمين ـ في الولايات المتحدة، وأوروبا وجنوب أفريقيا ومختلف البلدان ذات الأغلبية المسلمة ـ وعالجت قضايا تتعلق بالأخلاق والأخلاق الإحيائية. وعلى الرغم من أن المنظمات الرسمية المشتركة التي تجمع الفقهاء والأطباء معاً أقل شيوعاً لكنها موجودة سواء بشكل دائم مثل، المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، أو تتشكل بناء على مواضيع محددة. تناقش هذه الجمعيات آخر الاكتشافات، والقضايا الحساسة والفتاوى المتنوعة التي تصدر للتعامل مع تلك الأوضاع. وجمعت العلوم الطبية قدراً هائلاً من المعرفة بحيث بات الأطباء يملكون الآن قدرات أوسع بكثير ويستخدمون أدوات معقدة بدت ملحّة للجمع بين نواحي الخبرات وإصدار قرارات منسجمة مع الحاجات المعاصرة. فالأمر لم يعد ببساطة مسألة التفكير من خلال مدونة أخلاقيات الطبيب (التي تبقى بالطبع مقياساً عظيم الأهمية في اقتراح الأخلاق الطبية)، بل إن هناك أهدافاً وقواعد وقيوداً يتعين أن تحكم ممارسة الطبيب لعمله.

إن الأخلاق الطبية والأخلاق الإحيائية كثيرة ومعقدة ومتراكمة بما أن التطور يزيدها كثرة وصعوبة بشكل يومي: لم يعد بالأمر الوارد ـ في القضايا

---

(٢١) *The Islamic Vision of Some Medical Practices*, p. 238.

الحساسة المتعلقة بالحياة والموت ـ السماح بوجود شكوك في نواحي الخبرات وبخاصة متطلبات التعاون والعلاقة التكميلية. وأقرّ علماء النص بسهولة أنه يستحيل عليهم التعامل مع تعقيد العلوم الطبية المعاصرة التي تتطلب المزيد والمزيد من التخصص ضمن المهنة نفسها. وبذلك تكون المسيرة قد قطعت شوطاً كبيراً في هذا الميدان، على الرغم من أنه يتعين القول أنه يبقى هناك الكثير مما يجب عمله ـ أولاً بتشكل المزيد من اللجان المشتركة المقننة والمتخصصة بشكل رسمي، وإقامة مراكز للتشاور والبحث على الصعيدين الوطني والدولي. وهذا يقتضي استثمارات مالية وبشرية ضخمة، على أن أهمية الهدف المنشود ـ صون الحياة وعلاج الأمراض ـ يوجب زيادة تنظيم ميدان المعرفة والمهارات المشتركة.

تجبرنا آخر التطورات بالعلوم والممارسات الطبية في العالم قاطبة على إضافة أبعاد أخرى إلى المناقشة الحالية. فمهنة الطب لا تمارَس في عالم حيادي خالٍ من أي اعتبارات أيديولوجية أو اقتصادية. يتضح اليوم أنه يتعين على الأخلاق الطبية أن تدمج عناصر التوضيح ـ والمقاومة في بعض الأحيان ـ في ما يختص بأشكال الضغوط المختلفة، لا سيما السياسية منها والاقتصادية. ولذلك، يتعين على المختصين في ميادين الخبرات الأخرى الانضمام إلى المناقشات التي تتناول بعض القضايا الدقيقة مثل التبرع بالأعضاء وبيعها في الدول النامية (من قبل متبرعين أحياء وأموات)، والمعالجة السريعة في تحديد الموت السريري في الدول الغنية (لأن الماكينات المستخدمة باهظة الكلفة أو بسبب الحاجة الملحّة إلى الأعضاء)، ومعالجة المساجين المحكوم عليهم بالإعدام وأجسادهم وأعضائهم (في بعض الدول العربية أو في الصين على سبيل المثال)، وعلاقة الأطباء ومهاراتهم بممارسة التعذيب (في كثير من البلدان العربية وكذلك في الغرب وإسرائيل)، وقضايا متعلقة بعلاج مرضى الإيدز الذين هم أحوج إلى إجراءات الدعم منهم إلى أحكام أخلاقية بشأن ممارساتهم الجنسية، والعديد من أشباه هذه القضايا. إن اللائحة طويلة جداً بالفعل لكن يمكن للمرء أن يرى أن المراد هنا دمج القرار الأخلاقي ـ المتعلق بقضايا طبية صرفة ـ في السياقات الاجتماعية والاقتصادية والإنسانية الأرحب، التي تقتضي أيضاً الاستعانة بخبرات المختصين الآخرين الملمّين بالحياة الحقيقية والأوضاع اليومية. وسنرى لاحقاً لِمَ يجب تحقيق ذلك اليوم وكيفية القيام بذلك.

ثالثاً: منع الحمل والإجهاض

غالباً ما يقال إن سائر الأديان تتمسك بالموقف النظري والعملي نفسه حيال منع الحمل والإجهاض، بما يرقى إلى رفض مشترك، إذا لم يكن إدانة مطلقة. على أن دراسة النصوص وتحليل الفتاوى الفقهية الإسلامي، على مرّ تاريخ الفكر إلى وقت التعبير عن المواقف المعاصرة من هاتين المسألتين، يُظهر أن نطاق الاحتمالات أوسع بكثير مما أشير إليه على العموم. فمنذ الأيام الأولى ومن خلال الطبيعة المتأصلة لتلك الطرق التي عرّفت الإسلام بأنه دين يعتمد على الشعائر أكثر منه على الأرثوذكسية الجامدة، استطاع الفقهاء التحلي بالبراغماتية ودمج المعرفة الطبية الجديدة بصياغة فتاواهم. ويجب الإشارة إلى أنه في ما يختص بهاتين القضيتين المهمتين (وكذلك بالنسبة إلى أغلب القضايا الطبية)، أُرغم الفقهاء ـ من دون تقنين أو تصنيف واضح في بعض الأحيان للمقاصد التي استندوا إليها ـ على تنقيح فهمهم للمقاصد الخمسة (أو الستة) التي ترسّخت على نحو تقليدي في «مدرسة المقاصد العليا» التي أشرنا إليها سابقاً. والواضح أن الفقهاء، كما الأطباء، دمجوا المبادئ السامية للكرامة (الكرامة البدنية هنا) والرفاهية (الأخلاقيون المعاصرون في هذه الحالة والفلاسفة الذين يتحدثون باسم مبدأ «الحياة الطيبة»، بمعنى معالجة قضايا مساواة الحياة)، والاستقلالية والتطور الشخصي، ويتعين أن نضيف إلى ما تقدم القطعيات الخاصة بالضمير والاستقرار (للنفس)، والاحترام للعائلة، وذلك كله بهدف حماية صحة الإنسان بوجه عام. كما إن هناك بعض المقاصد العليا التي سعيت لعرضها وتصنيفها على نحو أوضح في القسم السابق، ويواجهها الأطباء يومياً في ممارستهم مهنتهم.

إن قضية منع الحمل مثيرة للاهتمام على الخصوص لأنها تفتح على الفور مجالات واسعة للتحقيق في فهم المقاصد العليا للشريعة. ما من شك في أن الهدف الأول من الاتصال الجنسي معرَّف منذ القدم بأنه الوسيلة الشرعية للأزواج من النساء والرجال لإنجاب الأطفال. وكما في التعاليم المسيحية، يجب أن تكون الغاية من الجماع بالتالي الإنجاب، ويجب تحريم أي محاولة لوقف هذه العملية الطبيعية التي سنّها الله، أو معارضتها بقوة على الأقل (اعتبارها من قبيل المكروه). وهناك بعض المذاهب الفقهية، أو بعض العلماء

المنتمين إلى المذاهب الفقهية بعبارة أدق أو من أصحاب الاتجاه السلفي الحرفي الذين يوافقون على هذا الرأي ويواصلون الاعتراض على كافة وسائل منع الحمل إلّا في حال الضرورة المطلقة. على أن بعض الفقهاء اعتمد منذ مرحلة مبكرة جداً على عدد من النصوص التي أتاحت تفسيرات أخرى وأفسحت المجال لموقف أقل تشدداً في هذه القضية باسم فهم مختلف للغاية من العلاقة الجنسية بحدّ ذاتها.

بعد أن سأل الصحابةُ الرسولَ عن العَزْل الذي كان يمارَس في زمانهم، أجاز النبيّ هذه الممارسة، وأشار إلى أنه ليس حرام ولا مكروه. ففي الحديث الصحيح الذي يرويه جابر «كنّا نعزلُ على عهد النبيّ والقرآنُ ينزل»[٢٢]. وفي نسخة أخرى: «كنا نعزل في عهد النبي ولم يمنع ذلك»[٢٣]. وكما أشار ابن حجر العسقلاني الذي شرح الأحاديث التي جمعها الإمام البخاري في كتابه الشهير المسمى **فتح الباري في شرح صحيح البخاري**[٢٤]، رأى بعض العلماء مثل ابن حزم أن تلك الأحاديث النبوية قد تم نسخها، على أن عامة الفقهاء صححوها وإن اشترطوا أن تكون هذه الممارسة برضى الزوجة. وأشاروا إلى القول المرويّ عن عمر بن الخطاب الذي جاء فيه «حرّم رسولُ الله العزل مع الزوجة الحرّة ما لم يكن برضاها». فهِم أغلب العلماء من هذا الشرط أنه يتعلق باحترام حق المرأة في إنجاب الأطفال كثمرة للقاء الجنسي. واستنتج الفقهاء في مرحلة مبكرة جداً أن للعلاقة الجنسية غاية أخرى، وأشاروا إلى أنه يراد منها احترام حق المرأة بالاستمتاع. ويشير الإمام جعفر الصادق (المتوفى عام ١٤٨هـ/ ٧٦٥م)، وكان شيخاً للإمام أبي حنيفة والإمام مالك بن أنس، إلى حق المرأة بالاستمتاع، وكذلك فعل العديد من الفقهاء المالكيين والحنابلة[٢٥]: بالتالي فإن الغاية من العلاقة الجنسية مفهومة بشكل واضح، بالإضافة إلى الإنجاب، بأنها إشباع حاجة الأزواج من النساء والرجال بالاستمتاع بهذه العلاقة. ويدلل على هذا التفسير حديث معروف جمع فيه

(٢٢) رواه البخاري ومسلم.

(٢٣) رواه مسلم.

(٢٤) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري في شرح صحيح البخاري**، ١٨ مج (القاهرة: دار الريّان، ١٩٨٨).

(٢٥) انظر التعليق على **سنن أبي داوود**، للشيخ عبد المحسن العبّاد (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩٧٠).

النبيّ بين العلاقة الجنسية الجائزة بعمل ورع وهو الصدقة. كان ربط الرغبة واللذة بالبُعد الروحي والثناء الديني مفاجئاً للصحابة في بادئ الأمر عندما قال الرسول: «وفي بُضْعِ أحدكم صدقة. قالوا يا رسول الله أيأتي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر؟ قال أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه فيها وِزر؟ فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجراً»[٢٦].

إن لهذا المفهوم نتائج مهمة في الموقف من عملية منع الحمل نفسها. فعلى الرغم من أن أقلية من العلماء تحرمها، يرى عدد لا بأس به أنها مكروهة، في حين يعتبروها آخرون مباحة بكل بساطة. وهذا ما أشار إليه أبو حامد الغزالي في القرن الثاني عشر في كتابه **إحياء علوم الدين** عندما رأى أن منع الحمل جائز شرعاً، وأنه يجوز للمرأة أن تلجأ إليه حتى وإن كان دافعها الأساسي في ذلك المحافظة على جمالها. وبالتالي، على مستوى شخصي، يمكن أن يكون الوضع الشخصي للأبوين، أو دخلهما، أو عدد أطفالهما، أو البيئة الاجتماعية، أو أي سبب آخر مبرراً للجوئهما إلى الوسيلة الطبيعية لمنع الحمل بعد تشاور واختيار واعٍ، واللجوء كذلك بناء على القياس إلى أي وسيلة لمنع الحمل بشرط تجنّبٍ كافة التأثيرات السلبية الجانبية التي يمكن أن تؤثر في صحة الزوج أو الزوجة.

أتاح هذا الفهم للأهداف السامية لحياة الإنسان والعلاقة الجنسية، التي يتعين عليها، بالإضافة إلى الإنجاب، إشباع الحاجات الداخلية والروحية للفرد عبر إشباع رغباته وفي الموازنة والاستقرار والرفاهية الشخصية (ورفاهية الزوجة وأفراد الأسرة الآخرين) والصحة النفسية والبدنية، لبعض الفقهاء تطوير وجهة نظر منفتحة ومتماسكة تجاه المشكلات المعاصرة. ولذلك، لم تكن قضية تنظيم الأسرة في المجتمعات الأشدّ فقراً محل إنكار دائماً من قبل أغلب السلطات الدينية لا لأن منع الحمل ليس محرماً في الإسلام وحسب، بل ولأن المسألة تشمل قضايا التنمية الاجتماعية، وتربية الأطفال، ورفاهية الأسرة. واعترف العديد من العلماء الذين يستدلون بالتقارير التي يعدها الأطباء والمنظمات غير الحكومية والمنظمات شبه الحكومية، والعمال الاجتماعيون، بشرعية برامج تنظيم الأسرة. ومن يعترض على ذلك أنما يعبّر عن مقاومته لما

(٢٦) رواه البخاري ومسلم.

يُعتبر أنه إملاءات من الغرب الغني الذي يريد إرغام فقراء الجنوب على إنجاب عدد قليل من الأطفال مع رفض انتقاد النظام الاقتصادي المهيمن الذي يحافظ على امتيازات غير شريفة ويمنع تقاسم منصف للثروة (وهو التوزيع الذي سيمكّن الفقراء من إعالة أطفالهم). أبرز مثال على تلك التوترات (وسوء الفهم) كان المؤتمر الدولي للسكان والتنمية الذي انعقد بالقاهرة في عام ١٩٩٤. غالباً ما يكون رفض الدول ذات الأغلبية المسلمة معالجة قضية تنظيم الأسرة، وبالتالي منع الحمل، تعبيراً عن تحالف أديان جديد (وبخاصة الأديان التي تعارض منع الحمل «بشكل محتوم»، مثل الكنيسة الكاثوليكية الرومانية) على الرغم من أنه لا يوجد لدى بعض العلماء وجهات نظر مقيدة حيال القضية، كان جوهر النقاش مختلفاً تماماً ويتعلق بشعوب كل من نصف الكرة الشمالي ونصف الكرة الجنوبي. وبدا من وجهة النظر التي طُرحت بقوة أن السبب الرئيس للتخلف هو أن الفقراء ينجبون الكثير من الأطفال وليس رفض الدول الشمالية تقاسم الثروة. وخلال المؤتمر، لم يعارض العلماء الإيرانيون والعلماء السُنّة مبدأ تنظيم الأسرة وفلسفته، على النقيض مما أشيع في أغلب وسائل الإعلام الغربية، لكنهم عارضوا طرح المسألة والترويج لها بوصفها الحل الوحيد لقضية الحد من تكاثر السكان في العالم دونما اعتبار نقدي أو نقد ذاتي من جانب الدول الصناعية للنظام الاقتصادي الذي فرضته على العالم والفقر الناتج منه.

ميّز العلماء منذ مرحلة مبكرة جداً بين منع الحمل والإجهاض الذي يمكن تفسيره بأنه وسيلة للتدخل في حياة الجنين، وبالتالي فهو مرتبط بمسألة «التسبب بالوفاة». وميّز الإمام أبو حامد الغزالي في مرحلة مبكرة في القرن الثاني عشر بين إباحة منع الحمل وتحريم قتل الجنين (الإجهاض). يمكن تصنيف وجهات نظر الفقهاء في الجدال الدائر حول الإجهاض بناء على موقفين عامَّين لهما نتائج حاسمة بالنسبة إلى مقاربتهما هذه القضية. فبنظر المجموعة الأولى التي تدمج النقاشات ووجهات النظر الدينية السابقة وبخاصة وجهة نظر الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، يرقى الإجهاض إلى مستوى التخلص من حياة إنسان، ولذلك هو محظور ما لم تكن حياة الأم بخطر. فيجب حماية الحياة، كما جاء في محكم التنزيل، وفهم الفقهاء من هذا الأمر أنه يشمل أي محاولة للقضاء على الحياة مثل الإجهاض. قال الله تعالى:

﴿ولا تقتُلوا أولادَكم خشية إمْلاقٍ [خوفاً من الفقر] نحنُ نرزُقُهم وإيّاكُمْ، إنَّ قتلَهم كان خِطْئاً كبيراً﴾[٢٧].

هذا هو الموقف المبدئي العام الذي تبنّاه الفقهاء لكنه أبعد من أن يوصف بأنه موقف إسلامي فقط، صادر في فتاوى سُنّية أو شيعية. يشمل المبدأ الأساسي سائر الفقهاء كون الإجهاض يعني العبث بمبدأ الحياة (أو حتى الاقتراب منه) بالنظر إلى حرمة التخلص من الحياة البشرية والطابع المنفّر أو حتى المكروه للاضطرار إلى فعل هذا الأمر. تعكس هذه النظرة بالتأكيد تجربة كافة النساء اللاتي خضعن (الفعل معبّر هنا) لعمليات إجهاض (أو اللاتي يدّعين الحق في اللجوء إليه): الإجهاض عملية مؤلمة دائماً، وتجربة لا تستسيغها النفس، والحق في اللجوء إليه لا يقتضي أبداً طلب اللذة وإنما الإقرار بالحاجة إلى اتخاذ قرار صعب في الأغلب ومؤلم بدافع من حرّية المرء في الاختيار.

في ما عدا هذا المبدأ، يعتمد العلماء من شتى المذاهب الفقهية على نصوص أخرى ـ وبخاصة أحاديث النبيّ ـ في التخفيف من الحظر المبدئي. يشار في هذه المسألة إلى الحديث النبوي الذي يحدد اللحظة التي تُنفَخ فيها الروح في الجنين حيث تتحول كتلة اللحم، الجسم المادّي الصرف، إلى نفس بشرية (النفس هي الجسم الذي تستقرّ فيه الروح): «إنّ أحدَكم يُجمع خلقُه في بطن أمّه أربعين يوماً ثم يكون في ذلك علقة مثل ذلك ثم يكون في ذلك مضغة مثل ذلك ثم يُرسل الملَك فينفخ فيه الروح»[٢٨]. وتؤكد أحاديث نبوية أخرى هذا الحديث أو تضيف عليه[٢٩]: وهذا ما حمل بعض الفقهاء (هم أغلب الفقهاء الأحناف إلى جانب أقلية من كل من المذاهب الأخرى) على القول الإفتاء إن الإجهاض جائز خلال الأيام العشرين والمئة الأولى على اعتبار أن الجنين لم تُنفَخ فيه الروح وبالتالي لا يمكن اعتباره نفساً بشرية. وهناك مواقف شديدة التباين بل ومتناقضة في بعض الأحيان صاغها العلماء على مرّ التاريخ. إذ تجادلوا حول مبدأ الإجهاض نفسه،

---

(٢٧) **القرآن الكريم**، «سورة الإسراء،» الآية ٣١.

(٢٨) رواه البخاري ومسلم.

(٢٩) كما في الحديث الذي رواه الإمام مسلم (في الباب الذي يتحدث عن الخلق) والذي يشير إلى «اثنتين وأربعين ليلة». غالباً ما تأخذ فتاوى الفقهاء في الاعتبار هذين المرجعين وتعتمد الرأي الأنسب تبعاً لحالة كل شخص.

ووقت ذلك التدخل (أجمعوا على تحريم الإجهاض بعد مرور مئة وعشرين يوماً على الحمل، أو حتى بعد مرور اثنين وأربعين يوماً عند الاستدلال بالحديث الذي رواه الإمام مسلم)، وتجادلوا أخيراً حول الشروط اللازم تحققها. وما يبرز بالتالي هو أنه لا يوجد تحريم رسمي غير مختلَف فيه للإجهاض كما يعتقد أغلب المسلمين أو أغلب الباحثين في الدراسات الإسلامية. فالآراء المطروحة أكثر عدداً وأقل وضوحاً من ذلك، والاكتشافات العلمية الأخيرة إلى جانب إمكانية المحافظة على بقاء الأجنّة بعد مرور اثني عشر أسبوعاً فقط على الحمل، أرغمت العلماء ولا تزال على تنقيح موقفهم في هذا الموضوع. ونبّه الأطباء الملمّون بآخر ما توصلت إليه العلوم الطبية الفقهاءَ إلى الحاجة إلى توضيح الأمور بالنسبة إلى فترة السبعة عشر أسبوعاً (المئة والعشرين يوماً) ونتائجها.

يتعين على المرء الاعتراف بأن المجالس التي جمعت الفقهاء والمختصين في العلوم الطبية أحدثت تطورات ملحوظة في مسألة الإجهاض. صحيح أن بعض العلماء (من سائر المذاهب الفقهية، ونخص بالذكر المالكية وبعض السلفيين الحَرفيين) يرفض معالجة القضية، لكن أغلب العلماء يقبلون بإمكانية دراستها، وأنه يتعين التعامل مع الأوضاع بناء على الحالات الفردية. وغالباً ما يُستشهد بمبدأ الإجهاض (لأن الإجهاض مسألة خطيرة للغاية واستخدامها المفرط شائع جداً اليوم لا سيما عندما يُعتبر مجرّد طريقة أخرى لمنع الحمل)، لكن المجامع الفقهية أجازت، من خلال تعاون مباشر مع الأطباء في بعض الأحيان، الإجهاض إذا كان الحمل ناتجاً من جريمة اغتصاب، أو عندما تشير فحوص ما قبل الولادة أن الجنين يعاني تشوهات خلقية وعقلية يتعذر إصلاحها، أو في حالات الحمل بالإكراه أو الحمل العرَضي وبخاصة عندما يمنع الوضعُ العائلي أو الواقع الاجتماعي العائلة أو الطفل من عيش حياة كريمة. وهم يضعون دائماً الرجل والمرأة في مواجهة الضمير والتدخل الفوري المطلوب. وأقرّ بعض العلماء، وبخاصة الأحناف منهم، في مرحلة مبكرة جداً بأن القرار عائد إلى المرأة في الأساس وأنها تستطيع اللجوء إلى الإجهاض من دون موافقة الزوج(٣٠). والواضح أن

---

(٣٠) انظر على وجه الخصوص: يوسف القرضاوي، **الفتاوى المعاصرة** (المنصورة، القاهرة: دار الوفاء، ١٩٩٣)، مج ٢، ص ٥٤٦، و Heba G. Kotb, «Sexuality in Islam,» (Ph. D. Dissertation, 2004), <http://www2.hu-berlin.de/sexology/GESUND/ARCHIV/kotb2.htm>.

القاعدة هي تجنب الإجهاض كونه غير «ممدوح»، لكن يمكن النظر بهذا التدخل إذا كان المراد منه صون صحة شخص، أو تطوره أو استقلاليته أو رفاهيته أو تعليمه أو كرامته. هذه هي الأهداف السامية التي حددناها وصنّفناها في القسم السابق، وهي حاضرة ضمناً في كافة المناقشات بين الفقهاء والأطباء: إنهم الأطباء الذين يمكنهم من خلال خبراتهم تحديد الكيفية والحد بعد دراسة الوضع الحالي للمعرفة، والمقاصد والأخلاق التي يمكن إضاعتها أو خيانتها أو تخطيها. ولذلك فإن الأطباء في ميدان الطب هم الأمناء الأساسيون على تحقيق شرط الموازنة بين الأخلاق التطبيقية والفتاوى الدينية التي يطالب الفقهاءُ بعامة المسلمين بالالتزام بها. واعترف الفقهاء الذين واجهوا طبيعة موضع هذه الدراسة التي تتعامل مع الحياة والموت، ومدى المعرفة التي يمكنهم إتقانها، بمحدودية كفاءتهم في هذا الميدان وبالحاجة إلى الموازنة المستمرة والتعاون الدينامي. وهذا هو الموقف الذي أدى إلى إحراز التقدم الذي يمكن أن نلحظه اليوم.

رابعاً: مواجهة الموت: الموت الرحيم وغرس الأعضاء

عند قراءة الكمّ الضخم من التقارير التي أعدّتها اللجان التشاورية القانونية ومحاضر الحلقات الدراسية المتنوعة أو المؤتمرات الخاصة بموضوع الموت الرحيم، يتأكد ما قلناه في بداية هذا الفصل: أحرز الفقهاء والأطباء تقدماً مشهوداً في العمل معاً على صياغة اقتراحات لأخلاق إسلامية تطبيقية متكيفة مع المعرفة الطبية في زمانهم. وفي معرض محاولة التمسك بالأهداف السامية للرسالة الإسلامية في ما يختص بالعلاقة بالحياة والموت، طور علماء النصوص والأطباء آراء مبتكرة وفتاوى فقهية تحظى بدعم واسع ومناسبة للتعامل مع الأوضاع تبعاً لكل حالة.

وفي ضوء مقتضيات المفهوم الإسلامي للحياة والموت (الدِّين)، ومفهوم مصلحة البشرية، كان الهدف دائماً حماية السلامة الشخصية والكرامة، مع صون الضمير، والاستقلالية، والتوازن، والتطور والرفاهية ببذل أقصى ما يمكن. على أن هناك أوضاعاً تجعل الإنسان، بسبب التعرض لحادث أو معاناة مرض، أو لمجرد الرغبة في وضع حدّ لحياته، يعبّر عن الرغبة في الموت أو توجب عليه تقبّل خبر الموت الوشيك مع المعاناة من الضغوط النفسية و/أو

البدنية. في مواجهة الموت مع رغبة في الاستعداد له أو الحاجة القطعية إلى ذلك، حدد الأطباء ـ والمدافعون عن الأخلاق ـ أوضاعاً متنوعة: تقع حالات الموت الرحيم ضمن مجموعات عدة يقتضي كل منها مناقشة خاصة. ولكي يتم إصدار فتوى في ممارسة القتل الرحيم بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، أو إيجابية أو سلبية (هناك فئات أخرى أيضاً مثل تلك المرتبطة بالحالات النسبية للوعي والحالات «الطوعية» في مقابل الحالات «غير الطوعية»)، يتعين على الفقهاء الإلمام بالتفاصيل الدقيقة للأوضاع، وحرّية التصرّف المتاحة للأطباء، والنتائج (الملموسة أو المحتملة أو حتى الافتراضية) المترتبة على هذا العمل أو ذاك. لكن وحدهم الأطباء يمكنهم تسليط الضوء المناسب على كيفية التعامل مع مثل هذه القضايا بما يملكونه من معرفة ومهارات وخبرات. وكما يمكن أن نرى بسهولة، تطور الفكر الإسلامي بدرجة كبيرة في تلك القضايا وقدّم إجابات مثيرة للاهتمام إلى حدّ بعيد.

إن القرآن واضح في مسألة قيمة الحياة وقدسيتها وتحريم الانتحار. قال الله تعالى: ﴿**ولا تقتلوا النفسَ التي حرَّم اللهُ إلّا بالحقّ**﴾[٣١]. وقال: ﴿**ولا تقتلوا أنفسَكم، إنَّ اللهَ كان بكم رحيماً**﴾[٣٢].

في ضوء هذه الرسالة، تقرر أن المساعدة على الانتحار أو الموت الرحيم المباشر والإيجابي والذي يتم عبر حقن المريض الذي ربما لم يشارف على الموت بدواء (بنيّة التسبب بموته). وطلب الفقهاء من الأطباء في تلك الحالات الخاصة تقديم وسيلة لتوفير الدعم النفسي والروحي والإنساني. ويُطلب من الأطباء في حالات المعاناة البدنية الشديدة تقديم كل الرعاية الممكنة للتخفيف من الألم وبالتالي تمكين المريض من التمتع بأدنى قدر من الراحة. وبناء على ترتيب المقاصد العليا لرسالة الإسلام، يتعين التعامل مع المعاناة وتخفيفها بكافة الوسائل القانونية (لا يُنظر إلى المعاناة بأنها خلاص ذاتي أو روحي). هناك بالتأكيد أحاديث نبوية تشير إلى وظيفة المرض والمعاناة المصاحبة له في التطهير الروحي، لكن الفكرة هي في الأساس الإصرار على زيادة الوعي والتأمل الباطني الناتج من المرض والتي تدعو البشر إلى العودة

---

(٣١) **القرآن الكريم**، «سورة الإسراء،» الآية ٣٣.

(٣٢) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٢٩.

إلى الله بصبر وثقة. فعندما يقول الرسول: «عَجباً لأمْرِ الْمُؤْمِنِ إنَّ أَمْرَهُ كُلَّهُ خَيْرٌ وَلَيْسَ ذَاكَ لأحَدٍ ألّا لِلْمُؤْمِنِ إنْ أَصَابَتْهُ سَرَّاءُ شَكَرَ فَكَانَ خَيْرًا لَهُ وَإنْ أَصَابَتْهُ ضَرَّاءُ صَبَرَ فَكَانَ خَيْرًا لَهُ»(٣٣)، فهو يضفي على الألم معنى روحياً، وبالتالي يوفر للمؤمنين شكلاً من أشكال الدعم النفسي الضمني، لكنه لا يجعل المعاناة بحدّ ذاتها تجربة ضرورية أو مرحَّباً بها في الإيمان.

هذا هو السبب الذي دفع الفقهاء إلى التصدي لقضية الموت الرحيم الإيجابي وغير المباشر والتي تنطوي على معالجة مريض بمرض عضال والذي ربما كان يعاني معاناة شديدة. يمكن حقن المريض المصاب بمرض عضال ـ بعد أن يؤكد الأطباء استحالة شفائه ـ بالمورفين للتخفيف من معاناته، لكنّ المورفين يمكن أن يسرّع بشكل غير مباشر العملية التي تؤدي إلى الموت. وصرّح الفقهاء بجواز هذه الحالة التي تتكرر دائماً في المستشفيات. فالهدف ليس التسبب بالوفاة عن عمد وإنما التخفيف من معاناة امرأة أو رجل يعاني حالة مرضية لا شفاء منها. ربما كانت الوفاة ستحصل على نحو أسرع مما لو تركت الأمور تسير في مجراها الطبيعي، لكن المقصد الرئيس هو تخفيف الألم والتفكير برفاهية المريض في اللحظات الأخيرة من حياته.

أرغمت الأوضاعُ التي تتضمن الموت الرحيم السلبي علماء النصوص في البداية على دراسة مسألة مبدئية تتعلق بالمعالجة الطبية. فهل يتوجب على الإنسان، أياً يكن مرضه، طلب العلاج من الناحية الأخلاقية؟ إن الحديث النبوي الذي يرويه الصحابي عبد الله بن عبّاس، ويشير إلى الحوار الذي دار بين الرسول والجارية التي كانت تعاني نوبات الصرع مرجع أساسي بالنسبة إلى الفقهاء في هذه القضية. سألت الجاريةُ النبيَّ أن يدعو اللهَ لها فأجابها: «إنْ شِئْتِ صَبَرْتِ وَلَكِ الْجَنَّةُ وَإنْ شِئْتِ دَعَوْتُ اللَّهَ أَنْ يُعَافِيَكِ فَقَالَتْ أَصْبِرُ فَقَالَتْ إنِّي أَتَكَشَّفُ فَادْعُ اللَّهَ لِي أَنْ لا أَتَكَشَّفَ فَدَعَا لَهَا»(٣٤).

الرأي المشهور هو أن طلب العلاج أمر مُستحَبّ، لكنه ليس واجباً (على أن بعض فقهاء الشافعية والحنابلة يرى أن طلب العلاج واجب بناء على أدلة

---

(٣٣) رواه مسلم.

(٣٤) رواه البخاري ومسلم.

من الكتاب والسُنّة)[٣٥]. إن لهذا الرأي المشهور تأثيراً مباشراً في قضية الموت الرحيم الإيجابي المباشر وغير المباشر. إن التوقف عن تعاطي الدواء والقبول بالنتائج الطبيعية وبالتالي القاتلة بمحض الاختيار، أو وقف الماكينة التي تُبقي المريض حياً في مرحلة معيّنة من مرض عضال أو غيبوبة هما الحالتان اللتان عاينهما الفقهاء وأجازوا العمل بهما. إن اختيار الفرد أو سماح أفراد أسرة المريض بترك المرض يتطور وفقاً لمجراه الطبيعي و/أو قطع دعم الحياة الاصطناعي من الأعمال التي تقع في النهاية ضمن فئة الأعمال التي تؤثر مباشرة بنصيحة الفريق الطبي ودعمه. يتم تقييم المقاصد العليا لصون الكرامة والرفاهية على ضوء صفة تعذّر الشفاء من المرض: عندما يشرف المريض على الموت أو عندما يتم الإبقاء عليه حياً بطريقة صناعية، يعود الأمر إلى المريض أو إلى أسرته لكي تختار (مثل الجارية) استخدام كافة الوسائل العلاجية المتاحة أو القبول بحكم القدر.

يضاف إلى ذلك، تقع على عاتق المجتمع والمستشفيات والأطباء مسؤولية توفير الدعم المناسب للمرضى ومساعدتهم على مواجهة قدرهم في مثل هذه الأوضاع القاسية، من دون إطالة أعمارهم بطريقة صناعية وإنما بتوفير رعاية الرعاية المخففة للداء بهدف صون المقاصد التي تقدمت الإشارة إليها خلال الساعات الأخيرة من حياتهم. ولدى تقييم التقارير الصادرة عن المجامع العلمية المختلفة أو محاضر العديد من الحلقات الدراسية أو المؤتمرات التي بحثت هذه القضايا الحساسة، يدرك المرء أن الفقهاء والأطباء قطعوا شوطاً طويلاً لحسن الحظ في تحليلاتهم واقتراحاتهم الخاصة بإدارة الأوضاع الحرجة مثل المناقشات حول الموت الرحيم والتلاعب الجيني، وأن الاقتراحات الناتجة مثيرة للاهتمام أو متجاوبة للغاية مع الهواجس الطبية المعاصرة. وهذا تقدم نرحّب به، لكن يبقى من المنصف القول إن هذه التأملات لا تستتبع دائماً مضامين المعرفة الطبية المكتسَبة في مجتمع معيّن إلى نهايتها المنطقية: مرة أخرى، لا تنبع المعرفة الطبية والممارسة الطبية من عالم حيادي لا يتفاعل مع البيئة الاجتماعية أو السياسية أو الاقتصادية. إن التفكير الأخلاقي على نطاق العالم بدعم المريض إلى حين

(٣٥) انظر فتاوى ابن تيمية في: **الفتاوى الكبرى** (القاهرة: العلمية، [د. ت.])، مج ٤، ص ٢٦٠ ـ ٢٦٥.

وفاته وبالحاجة إلى الاستثمار البشري والمالي في رعاية تصون كرامات الناس عند نهاية حياتهم يحتّم توسيع نطاق الجدال والتشكيك بالخيارات السياسية المتصلة بالرعاية الصحية والاستشفاء في المجتمعات الغنية والفقيرة على حدّ سواء. فليس كافياً التفكير بالأخلاق بطريقة متخصصة وفاعلة، بل يتعين أيضاً التأثر برؤية شاملة وناقدة. ربما تقترب الأخلاق المهنية المتعلقة بالوسائل والممارسات الطبية على نحو خطر من أن تصبح «أخلاقاً تقنية» إذا ما فقد الاتصال بالاعتبارات الخاصة بمعاني الخيارات السياسية والاقتصادية التي تتجذر فيها. إنه اختزال خطر لأنه ربما يؤدي إلى ربط التأملات الأخلاقية باستخدام تقنيات وممارسات متخصصة مصنَّفة ضمن نظام سياسي أو اقتصادي يتجنب علماؤه التشكيك بخياراتهم الخاصة والنتائج المصاحبة. ومن دواعي الأسف أن اللجان المشتركة التي تضم فقهاء وأطباء لا تبلغ هذا المدى إلّا نادراً.

توضح وجهات النظر الفقهية المختلفة حول غرس (زراعة) الأعضاء بطريقة بهية هذه العمليات الاختزالية، وتُظهر مدى عدم اكتمال التأملات الأخلاقية. يعترف الفقهاء على العموم، باسم مبدأ أولوية الحياة على الموت، بأن التبرّع بالأعضاء عمل جائز: من الشخص الحي (الموافق) إذا كان يوجد حاجة ملحّة ولا يعرّض حياة المتبرّع للخطر، ومن شخص متوفى (أعطى موافقة مسبقة أو وافق أقرباؤه على التبرع بشيء من أعضائه) حالما تتأكد وفاته. ناقش الفقهاء والأطباء مطولاً النواحي المختلفة للمسألة: كيفية تحديد الوفاة، ومتى يمكن غرس (زراعة) الأعضاء، وما إذا كان يُسمح ببيع الأعضاء أو شرائها، والمؤهلات الشخصية للمتبرع (أصله ودينه). تطورت الإجابات وازدادت تفاصيلها على مدى السنين العشرين الماضية وهو ما ولّد رؤية أكثر دقة للأخلاق الإسلامية في هذه النقطة. وبالتالي، يتضح أن:

● المعايير الخاصة بتحديد موت الدماغ ثابتة بالنسبة إلى الأطباء على أساس المعرفة الحالية في الموضوع (ويمكن التحقق منها من قبل جراحة الأعصاب بإجراء اختبارات سريرية متنوعة: مخططات الدماغ الكهربائية، التجاوب مع المنبهات، الانعكاسات اللاإرادية).

● التبرع بكافة الأعضاء (باستثناء الأعضاء التناسلية) جائز بصرف النظر عن المنزلة الاجتماعية أو المعتقد الديني للمتبرع أو للمتلقي.

• المتاجرة مرفوضة، وشراء أو بيع الأعضاء التي أُعلن بأنها غير جائزة (حتى وإن كانت هناك أقلية صغيرة من الفقهاء الذين قبلوا بفكرة ضرورة الشراء الظرفية أو حتى البيع عندما لا تكون حياة المتبرع معرضة للخطر).

هذه هي المبادئ العامة التي وُضعت في حال التبرع بالدم وغرس الأعضاء: لا يوجد اختلاف جوهري بين الفقهاء والأطباء، والتأملات الأخلاقية منسجمة مع تلك المواقف العامة وتتناول طائفة واسعة من الممارسات الطبية على أساس المعرفة المكتسَبة في ميادين التخصص المرتبطة بعمليات غرس الأعضاء: أنواع الأعضاء، والأنسجة، والتقنيات، وما إلى ذلك. وهنا أيضاً، يمكن أن يلاحظ المرء أن هذه المقاربة تبقى جزئية، على الرغم من تعقيدها، إذا جرى تقييمها على ضوء الممارسات الفعلية والمحتملة في المستشفيات اليوم. فالمسائل الاقتصادية والمادية ـ التي تُفرض على الأطباء بشكل مباشر أو غير مباشر ـ يمكن أن تؤثر على نحو جدّي وخطير في القرارات الطبية في هذه الأيام. تتطلب أبعاد مثل توفّر مقاربة انتقائية للمعايير التي تحدد موت الدماغ و/أو القلب؛ والفشل في اللجوء إلى مقاربات شاملة حديثة (بشكل طوعي وأناني في الأغلب) في ما يختص بحياة جسم الإنسان (وبالتالي وفاته)؛ ودراسة كلفة المعدات اللازمة لدعم الحياة بطريقة اصطناعية؛ وضغوط الحاجة إلى أعضاء لمعالجة الأحياء الذين يُعتبرون أكثر «نفعاً» وفائدة من الأموات، تأملات جوهرية في المصادر، بحيث إن مجرد الإعلان عن أن مبدأ غرس الأعضاء جائز لا يعدّ كافياً. وأي مبدأ أخلاقي يسعى للمحافظة على الحياة على المستوى الطبي والتقني، يمكن أن يساء استخدامه، كما هي الحال غالباً في الحياة اليومية، أو يُستبعَد أو يخالَف داخل نظام ترتبط دوافع استخدامه بضغوط الميزانية والمصالح الاقتصادية.

طُرح عدد كبير من المبادرات في العالم أجمع للتخلص من هذه التناقضات. وطالب المختصون بالأخلاق المسيحية والبابا نفسه في عام ٢٠٠٦ بتنقيح المعايير التي تحدد وفاة الإنسان. فالأخلاقيون يجاهرون بانتقاد العجلة في عمليات غرس الأعضاء التي تنفَّذ على نحو متزايد في أكثر المستشفيات المتقدمة تقنياً في العالم ويشككون بالمقاربات التكنولوجية والطبية الاختزالية

التي تُستخدم في تحديد الوفاة السريرية[٣٦]. وانطلقت حملة دعائية في سويسرا خريف عام ٢٠٠٧ تطالب بأن يكون الأطباء الذين يحددون وفاة المريض غير ضالعين في عمليات غرس الأعضاء، لتجنب تشويه الحقائق وأي إغراءات بتسريع القرارات الخاصة بجعل الأعضاء «متاحة للاستخدام» على نحو مبالغ فيه[٣٧]. على أن التأملات الأخلاقية الإسلامية المعاصرة لم تشارك في هذه المناقشات. وبات من الضروري القول المرة تلو الأخرى إن مقاربة المختصين ـ على الرغم من شدة الحاجة إليها كما رأينا ـ لا يمكن فصلها عن المقاربة الأخلاقية العالمية التي تأخذ كافة المكونات في الحسبان، لا سيما النظم الاجتماعية والاقتصادية التي تشكل هذه الممارسات جزءاً منها، وبالتالي يمكن أن تخون مبدأ كرامة الإنسان والتي باسمها تتم هذه التأملات.

خامساً: الإيــدز

النقاشات الدائرة حول العلاج الطبي للإيدز موضوع آخر يمكن أن يلاحظ فيه المرء حالاً من الإرباك ووجهات النظر التي لا تتلاءم مع الإطار العالمي لمعالجة الإيدز، لا سيما الأوضاع اليومية الملموسة التي يتعين مواجهتها. فالأطباء والعمال الاجتماعيون يواجهون مسائل ضميرية لا يحصلون على إجابات واضحة عنها من الفقهاء ولا من الأطباء المتخصصين في القضايا الأخلاقية.

لطالما كان الجواب الأول لعلماء النصوص المسلمين والأطباء عن كيفية التعاملِ مع الإيدز تكرار المبادئ الأخلاقية للممارسة الجنسية في الإسلام كتدبير وقائي. فالنصوص والمؤتمرات التي تعالج قضية الإيدز الذي يُعتبر بأنه مرض ناتج حصراً من سلوك جنسي غير لائق و/أو منحرف (وهذا غير صحيح)، تشير إلى القواعد التي تحصر الاتصال الجنسي ضمن إطار الزواج

(٣٦) انظر المقالة اللافتة: Ari R. Joffe, «Ethics, and Humanities in Medicine (2007), <http://www.peh-med.com/articles/browse.asp?date=&sort=&page=2>.

(٣٧) مع تمرير العديد من البلدان قوانين «الموافقة المفترضة» حيث يُعتبر كل شخص متبرعاً ما لم يشير الفرد إلى خلاف ذلك (لا يعرف عامة الناس ما يتوجب عليهم القيام به أو كيفية القيام به)، في حين أنه للحصول على الأعضاء والمدافعون عن غرس الأعضاء يضغط على العائلات ولا يتم الحصول على الموافقة بطريقة شفافة، ويبدو أن هذه النقاط تخالف الشروط التي وضعها الفقهاء، بدايةً، على التبرع بالأعضاء.

فقط، والإخلاص، وتحريم الشذوذ الجنسي، والتعفّف. والتصنيف الأخلاقي السلبي هو الذي حمل بعض الفقهاء ـ وبعض المجامع الفقهية المشتركة أيضاً ـ على الإصرار إلى يومنا هذا على هذا البُعد السلبي على الرغم من أنه ليس السبب الوحيد لانتقال المرض بحال من الأحوال. فالنساء والرجال والأطفال يصابون بالمرض عن طريق نقل الدم، أو بواسطة الحقن الملوثة التي تُزرع تحت الجلد أو عبر الاتصال الجنسي ضمن إطار الزوجية مع شريك مصاب بمرض الإيدز، أو وُلد وهو حامل له لأن أمّه كانت مصابة به. يجب على كافة هذه البيانات أن تؤدي إلى تغيير أطر النقاش، لكن حتى إذا لم نصل إلى هذه النتيجة، يتعين إقرار مبدأ في مدونة الأخلاق الطبية التي يتعين على الأطباء المسلمين وعلى عموم المؤمنين الالتزام بها، ينصّ على أنه أياً يكن دين المريض أو لونه أو جنسه، وبصرف النظر عن السلوكيات أو الآثام الأخلاقية التي ربما أدت بصاحبها إلى التقاط عدوى الإيدز أو أي مرض آخر، لا يُسمح للأطباء بإصدار الأحكام، لأن مهمتهم هي توفير العلاج من دون تمييز، وبالتالي احترام الأهداف الأخلاقية لمهنة الطب. ولذلك، ينبغي ألّا يثير المرء أسئلة عن أخلاقية (أو عدم أخلاقية) السلوك الذي أدى إلى اعتلال صحة المريض، بل يجب عليه السؤال عن كيفية تمكنهم «من الناحية الفعلية» من البقاء والعيش بكرامة.

إن تذكير المجتمع والناس المعرضين لخطر شديد بالمبادئ الأخلاقية ونتائجها الروحية أمر لازم ونافع في الوقاية من الأمراض، لكنه لن يحل الأوضاع اليومية. فبعد أن يتم تشخيص المرض ويدرس المرء السلوك اليومي الفعلي للرجال والنساء ـ مع تنحية الأسئلة المتعلقة بالذنب أو اللوم جانباً ـ يتعين اتخاذ تدابير اجتماعية واقتصادية وأخلاقية مناسبة لمكافحة المرض. وفوق ذلك كله، ينبغي ألّا يكون المرضى المصابون بالإيدز موضع اتهام، وألّا يُدفعوا إلى الإحساس بالذنب وهو الأمر الذي سيرغمهم على الاحتجاب عن الأنظار والكذب باستمرار والتواري عن عائلاتهم ومجتمعاتهم وأوساطهم (أو يكونون مرفوضين من قبلها)[٣٨]. والتقيت بالكثير من النساء والرجال في

(٣٨) ولذلك عواقب كارثية على الصحة العامة بسبب التستر على المرض، ويميل المريض إلى نشر المرض إلى زوجته وإلى أفراد أسرته، ولذلك فالمسألة لا تتعلق بالتعاطف مع المريض وحسب، بل وينبغي أن تتعلق بالصحة العامة الاستباقية/ الوقائية.

الغرب وأفريقيا وموريشوس ممن أُرغموا على الكذب أو الإحساس بالرفض ببساطة من قبل أوساطهم الروحية ومجتمعاتهم لأنهم التقطوا مرض الإيدز. وما يقال لهم (وما لا يقال لهم) يظهر في الأغلب قلة الاحترام، ويتعين على لجان الفقهاء والأطباء زيادة التبصر والمجاهرة بآرائها في هذه المسائل. فعلى صعيد قضايا حساسة ومعقدة مثل الإيدز، لا يُمكن النظر إلى الأخلاق الطبية كما لو أنها على هامش المجتمع المدني، والإصرار على هذه الحال يعني إضافة الظلم إلى المعاناة، وهذا يتناقض مع سائر مقاصد الشريعة التي ذكرتها سابقاً. يتعين على المجتمع امتلاك الجرأة على معالجة الموقف من مرضى الإيدز في المجتمعات المعاصرة، لأنه لا يمكننا القبول بالتمييز في التوظيف والإسكان وفي التعاملات الاجتماعية والذي يلطخ سمعة المرضى ويزيد في تهميشهم. ولذلك، يتعين مراعاة هذه الأبعاد الضرورية عند التأمل في المسألة.

لا يعارض الفقهاء والأطباء من الناحية العملية توفير العلاج الطبي للمرضى المصابين بالإيدز. بل إننا نجد على العكس من ذلك أن التزامهم بهذه المسألة في غاية الوضوح. لكن الذي يبقى ناقصاً هو التفكير بأنه يتعين حثهم على الإجابة عن تساؤلات النساء والرجال الذين يعملون في هذا الميدان. ففي شوارع أفريقيا أو أوروبا أو الولايات المتحدة، ينتشر الفيروس بين من يتعاطون المخدرات بواسطة الحقن لغياب النظافة وتبادل الحقن، فضلاً عن العلاقات الجنسية غير المحمية ومعاشرة الداعرات. والسؤال الأخلاقي واضح تماماً: هل يتعين توزيع حقن نظيفة، أو تحريم توفير عوازل تناسلية باسم المبادئ الإسلامية بما أن استخدامها لا يفي بالمعايير الأخلاقية الإسلامية، أم أنه يتعين تنظيم توزيع الحقن والعوازل التناسلية بشكل رسمي، وبالتالي اختيار أهون الشرّين (بين النظر إلى هذا السلوك بأنه غير أخلاقي أو انتشار المرض الذي يؤدي إلى الموت بعد وقت وجيز في بعض الأماكن). يبدو كما لو أنه بتركيز المجامع الفقهية الإسلامية، التي تتألف من فقهاء وأطباء، على التذكير بالوقاية وتوفير العلاج الضروري، لم تنتبه إلى تلك القضايا الجوهرية، أو أنها ترفض الحديث عنها بوضوح. إن محاربة الإيدز وانتشاره يتطلب مقاربة عالمية بالإضافة إلى قرارات أخلاقية جريئة ومتماسكة. وقدم العديد من العمال الاجتماعيين وبعض الأطباء إجابة عملية عن الأوضاع اليومية وبدأوا بتوزيع الحقن والعوازل التناسلية بأنفسهم. كما

إن بعضهم طرح أسئلة على العلماء والفقهاء ولم يحصل على إجابة واضحة في هذه المسألة(٣٩).

تحث مقاصدُ الشريعة، التي تقتضي من الناس صون حياة الفرد وكرامته وسلامته وتطوره الشخصي وصحته وتوازنه الداخلي، الفقهاءَ والأطباء على دراسة المسألة بشمولية والتوصل إلى إجابات عملية. يجب اللجوء إلى القاعدتين الأصوليتين اللتين تنصّان على أنه يتعين على المرء اختيار أهون الشرّين (أخف الضررين)، وأن الضرورة تجعل المحرم جائزاً (الضرورات تبيح المحظورات) بشكل مناسب لتمكين الأطباء والعمال الاجتماعيين من القيام بعملهم بثقة وبمزيد من الانفتاح والفاعلية. لقد بات تبادل الحقن الخاضع للمراقبة (بين متعاطي المخدرات بواسطة الحقن) أو الأخذ بالحسبان السلوك الجنسي الفعلي للأفراد (في تعاطي المخدرات، أو في الدعارة أو في العادات العامة) من الضرورات في زماننا. والجمع بين هذا العمل والتدريب المناسب على اتخاذ التدابير الوقائية ـ على صعيد الوعي، والمسؤولية الشخصية،

---

(٣٩) نظمت منظمة الإغاثة مؤتمراً دولياً عن الإيدز في جوهانسبرغ في تشرن الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٧ جمع علماء النصوص، والمختصين، والأطباء، والمفكرين، والعمال الاجتماعيين، لدراسة كيفية التعامل مع المرض من منطلق المراجع الإسلامية. أوضحت المواقف التي جرى التعبير عنها أن الطريق لا يزال طويلاً. وتأسس موقع إلكتروني مفتوح للتشاور والمناقشة <(www.islamandhivaids.org)>. وجرى توزيع ورقة عمل، دراسات حالة، (وتعليقها على الموقع) في تلك المناسبة وخدمت كمادة عمل للجان المختلفة. الشيء الوحيد الذي يمكن لوم هذه المبادرة المرحَّب بها بشدة هو أنها شكلت مجموعة عمل مؤلفة على سبيل الحصر من مختصين في النصوص (علماء أو فقهاء) لا يمكنهم الاعتماد على الأطباء أو على المختصين في مناقشاتهم. توجب على العلماء التعامل مع بعض المسائل المذهلة: هل يجوز شرعاً طلب الطلاق إذا كان الزوج أو الزوجة مصابة بالإيدز؟ هل يمكن حرمان طفل مصاب بالإيدز من الميراث، أو هل يمكن فصل الأم عن طفلها إذا كانت مصابة بالمرض (أو العكس)؟ ربما كان في مقدور الأطباء مساعدة «العلماء» على تجنب الخوض في مناقشات فقهية حول قضايا ترتبط بالمرض بشكل غير مباشر (في حين ينطوي ذلك على معرفة أن المرض يتعلق بالحس العام والإنسانية). من المهم في بعض الأحيان التصريح بوضوح بأن بعض المسائل لا جدوى منها وسخيفة وينبغي عدم طرحها. يتعين علينا رفض تضخم الفتاوى التي تصوغ أحكاماً فقهية بشأن أي موضوع تقريباً، وبدون دراسة متأنّية، وهذا هو الأهم. فالتعاطي مع هذه المسائل يضفي شرعية على تأملات ومواقف جوهرها غير مقبول من الناحية الإنسانية والإسلامية والأخلاقية: التمييز، وتلطيخ السمعة، والنفي من العائلة، ومن المجتمع، ومن الحياة في نهاية المطاف. وهذا يتنافى مع الأخلاق الإسلامية. وسيكون من المفيد، على نحو يوحي بالتناقض، في بعض النواحي الحياتية وفي الطب على الخصوص أن نفكر في إصدار فتوى تتعلق بسلسلة من المسائل الخطيرة والتي لا أساس لها بطبيعتها ولا تحتاج إلى فتاوى.

والتدابير الروحية ـ شرط أساسي لكي لا تتحول هذه العملية إلى تقنين لكافة أنواع السلوك، لكنّ هذه المقاربة لا يمكن أن تحل محل الواقعية العملية. ولا يمكن أن تبقى الأهداف الأخلاقية لمهنة الطب متجاهلة لأسباب المرض ابتداءً ما لم نكن نرمي إلى طرح أخلاق إسلامية تظل مثالية ونقية لكن مع إغماض العين وعدم التنفيذ.

يتعلق البُعد الآخر الذي يتعين إضافته لمكافحة انتشار مرض الإيدز أيضاً بتضمين النقاش حول النظام الاقتصادي المفروض على العالم اليوم. فما هي قيمة الرسالة الطبية ـ والأخلاق المصاحبة لها ـ إذا لم يتفوّه أحد بكلمة عن الظلم المتعلق بتوفّر العلاج أو عدم توافره في العالم؟ ففي حين يبقى المرضى على قيد الحياة في الدول الغربية لأنهم يستطيعون الحصول على العلاج، يموت الملايين من الرجال والنساء والأطفال في أفريقيا والمجتمعات الأشدّ فقراً لأن شركات تصنيع الأدوية متعددة الجنسيات تنتج العقاقير وتبيعها بأسعار باهظة على نحو غير مقبول. والأسوأ من ذلك أنها تمنع الدول الفقيرة لدوافع اقتصادية من الحصول على العقاقير التي تحوي المركبات نفسها، ولكنها نماذج أقل كلفة بكثير. وتتسبب هذه السياسات بوفاة ملايين الأشخاص كل عام، ولم يُسمع صوت أي مجمع فقهي يجاهر برأيه بوضوح، وإن يكن لهذه القضية علاقة بالأخلاق بالتأكيد وبممارسة مهنة الطب في وقتنا الحاضر. ونجدد القول إنه ليس كافياً التشجيع على إدارة معيارية وتقنية ورسمية للممارسات الطبية من دون اعتبار بطريقة أو بأخرى للميول الرامية إلى منع تحقيق المقاصد والأهداف السامية. وفي هذا الصدد، يتعين فتح آفاق للتفكير وللتوسع الفقهي، كما ذكرت سابقاً أمام الأطباء المختصين وكذلك أمام العمال الاجتماعيين والنساء والرجال الآخرين الذين يعملون في ميادين الرعاية الصحية. ويتعين على هؤلاء إسماع صوتهم وتجنب تبني موقف سلبي مقترن في الأغلب بالنقد أو الشكوى من الفشل في تقديم إجابات أو من عدم قدرة العلماء على مواجهة تحديات زماننا. في النهاية، يفشل هذا الموقف المقترن بتجنب المسؤولية في مساعدة أي شخص ولن يكون بالتأكيد أهلاً لتغيير النظام التي تسير وفقه الأمور.

تثبت هذه المناقشة المطولة للأخلاق الطبية أمرين على الأقل: لا يوجد شيء في المراجع الإسلامية يعترض على إثارة مناقشات جديدة وديناميكية لآخر

المستجدات كما في بعض القضايا الحساسة. وغالباً ما عمل الفقهاء والأطباء يداً بيد وطوروا إجابات مناسبة ومنطقية تتعلق بالالتزام بالنتائج الأخلاقية. لكن يبدو أنه مع تزايد مستوى تخصص هذه التأملات، تتحول إلى تأملات تقنية وشكلية في بعض الأحيان، وتفقد الاتصال بتعقيد العالم والحقائق اليومية. وعلى الرغم من التحلي بالتخصص الفاعل، يبدو أن المجامع الفقهية تراجعت على صعيد الرؤية الشاملة والاعتبارات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. والأمر أشبه بممارسة مهنة الطب ـ التي لا يجادل أحد بتعقيدها ـ بطريقة مجردة من تعقيد المجتمعات والقضايا الاقتصادية، وكأنه ليس للأمر علاقة بالأخلاق الطبية. على أنه يمكن وصف هذا الأمر بأي وصف سوى الصحة، ويتعين علينا التأمل بميدان الطب لإدراك حجم المطالب الثقيلة التي تفرضها علينا مقاصد الشريعة على الوجه الذي بيّناه في القسم السابق. إن أخذ التصور الإسلامي للحياة والموت (الدِّين) بالاعتبار من دون تجاهل المصلحة المشتركة للناس وللمجتمعات تحد غير عادي يتطلب القيام بما هو أكثر مما نقوم به اليوم.

الفصل الثاني عشر

الثـــقافة والفنـــون

تحتل مسألة الثقافة مكانة محورية في المناقشات التي تتناول الإسلام اليوم. فعلى الرغم من أنه يتعين إعادة التأكيد على أن الإسلام «دين» في الأساس وليس «ثقافة»، يجب أن يضيف المرء على الفور أن الدين لا يُعبَّر عنه خارج إطار ثقافة، وأن الثقافة على العكس من ذلك لا تأخذ شكلاً من دون الانقياد لقيم الأغلبية والممارسات الدينية للمجموعة الاجتماعية التي تتشكل منها هذه الثقافة. ولذلك، لا يوجد ثقافات محايدة دينياً، كما لا يوجد أديان من دون ثقافة. وأي دين يولَد ـ ويُفسَّر ـ دائماً من خلال ثقافة معيّنة، وبالمقابل يغذّي الدينُ باستمرار ويصوغ ثقافةَ الوسط الاجتماعي الذي يمارسه. وتجعل هذه الروابط المحتومة والمعقدة من الصعب تعريف الأشياء التي تنتمي إلى الدين ـ أياً تكن العلاقة بالنصوص أو الممارسات الدينية ـ والأشياء التي تتصل بالبُعد الثقافي لا بالدين. وحتى في هذه الحال، تقتضي طبيعة التحديات المعاصرة وإعادة النظر بالتقاليد الفقهية الإسلامية الغنية (أصولها فضلاً عن تطبيقها أي الفقه) منّا النظر إلى هذه القضية عن كثب ومحاولة تحديد إطار زمني ومبادئ أوضح في ما يختص بعلاقة الدين بالثقافة.

ربما نبدأ مثلاً بمحاولة تحديد تلك النصوص الواردة في التعاليم الدينية والتي ستتجاوز الإطار الثقافي للجماعة الاجتماعية الأصلية، مع التوصل إلى تعبير من خلال الثقافة، عبر المبادئ والغايات (المنصوص عليها في تلك النصوص). فلا يمكن للدين أن يجد تعبيراً من دون ثقافة، لكن ليس كل الأديان يمكن أن يُختزل بثقافة. وتبيّن المصادر النصية حقيقة وقيماً سامية؛ والمؤمن بذلك الدين يعتقد عالميتها بالضرورة. والشيء الذي يمكن أن يكون

اختزالياً وخطراً في الأساس، في ما يختص بفهم المصادر النصية، سيكون اختصار معنى وجوهر النص الذي يتطلع عليه كل شخص ـ بما يتجاوز زمناً وحيزاً جغرافياً وثقافياً معيناً ـ للإذعان لتفسير بعض القرّاء الذين سيحتكرون التفسير باسم علاقتهم الخاصة الوثيقة بالثقافة الأصلية. وهناك العديد من الحركات السلفية الحرفية المعاصرة التي تلجأ إلى هذه الاختزالات من دون أن تكون على إحاطة دائماً بها لأن منهجيتها بالتعامل مع النصوص تجعل التمييز بين الممارسة الدينية والتعبير الثقافي صعباً عليها(1). بالنسبة إلى العديد من العلماء المنتمين إلى هذه المدرسة، التطور الثقافي وتنوعه شبيه بالبدع. والمشكلة هنا لا تكمن ببساطة في أنماط قراءة النصوص وإنما في العلاقة بين المبادئ الدينية (التي يجدر تحديد محتواها وأهميتها) وتعبيراتها التاريخية داخل ثقافة معيّنة. وهذا يبدأ باللغة، فاللغة العربية هي اللغة المرجعية الوحيدة للقرآن والإسلام، لكنّ الثقافة العربية في شبه الجزيرة العربية ليست الثقافة الوحيدة للإسلام. واختزال ثقافة بثقافة أخرى عمل خاطئ ويعود بنتائج على فهم الدين وممارسته في مختلف العصور والمجتمعات.

ولذلك من المهم أن نحاول التمييز بين المبادئ الدينية وقبضتها الثقافية، وهي عملية سهلة أحياناً (بالنسبة إلى كل ما له علاقة بالعقيدة والعبادة)، لكن الأمور قد تصبح أشد تعقيداً وتقتضي تفسيراً أكثر تخصصاً وابتكاراً لتحديد ما تقوله النصوص فعلاً، وما هو قابل للتفسير في النصوص نفسها، وما هو مرتبط بتفسير ثقافة العلماء، وما هو ثابت وما هو متغيّر، فضلاً عن جملة من القضايا الأخرى. إنه تحدّ كبير، لكن لا يوجد مفرّ منه. فإذا كان الإسلام ديناً عالمياً فعلاً، يتعين أن يزود معتنقيه بوسائل التعامل مع تنوع الثقافات بطريقة مناسبة. وهذا يعني عملياً تنوع المشاهد الجماعية، وطرق الحياة، والنماذج الاجتماعية، والمخيلات، والأذواق، وحب الجمال والتعبيرات الفنّية. يتعين أن توفّر المبادئ المشتركة ـ الأخلاق الإسلامية هنا ـ بادئ ذي بدء إطاراً مرجعياً يمكّن الأشخاص المعنيين من العمل والتفاعل بثقة ضمن عالم ثقافتهم الخاصة، سواء على مستوى التفاصيل اليومية البسيطة أم على مستوى الإبداع الفنّي.

---

(1) انظر تصنيفي للميول (الخاصة بتفسير النصوص) في: Tariq Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam* (New York: Oxford University Press, 2004), pp. 24-30.

انظر أيضاً في معرض دراسة المنهجية والتفسير: Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (Oxford, UK: Oneworld Publications, 2001).

أولاً: الدين والثقافة

يجب في البداية محاولة تصنيف طبيعة العلاقات في الدين الإسلامي من البداية، والتي تصونها الثقافة التي وُلد فيها وتطور. وهذه القضية حيوية في تحديد طبيعة العلاقات التي يتعين على المسلمين المحافظة عليها مع الثقافات «الأخرى» و«غير العربية». وهذا ليس بالأمر الجديد كونه تعيّن في مرحلة مبكرة على المسلمين الذين يعيشون في أفريقيا أو آسيا تحديد كيفية الارتباط بالدين العالمي و«الثقافة الأصلية»: جرى التمييز بين الأمرين بطريقة شبه طبيعية على مرّ التاريخ، حيث ساد احترام مبادئ الممارسة الدينية التي اندمجت مع الثقافات المحيطة (قبلت الأمر الواقع). لقد تحققت عالمية الإسلام، التي تسمى أيضاً «الحضارة الإسلامية» من خلال هذا الاتحاد بين وحدة المبادئ وتنوع الثقافات. لكن الأمر الجديد اليوم يتعلق بتأثيرات العولمة وبروز ثقافة عالمية مهيمنة على نحو متزايد. فحتى لو أراد المرء مناقشة الحقائق، لن يستطيع إنكار حقيقة التصورات لدى السكان والنخب في الدول غير الغربية. ويبدو أن الثقافة الغربية استقرت في كل مكان وفرضت نفسها من خلال عولمة وسائل الإعلام ووسائل الاتصالات. ففي كل مكان، يلاحظ المرء ظاهرة التقارب والتنافر نفسها الشائعة في الأوضاع النفسية التي يغذّيها إحساس بالحرمان الذاتي: في حين أن الغريزة والرغبة تجذبنا نحو شيء معيّن، يدفعنا عقلنا وضميرنا إلى كراهية ما يثيرنا ويسمّمنا أحياناً. وتزخر المجتمعات والأوساط ذات الأغلبية المسلمة بهذه التوترات المتناقضة والتي تصل أحياناً إلى حدّ إذكاء مواقف وآراء شبه انفصامية من «الغرب» الذي يشعر الناس برغبة في تقليده بقدر ما يشعرون برغبة في إدانته.

في مواجهة هذه الثقافة العالمية المتناسقة على نحو متزايد، ربما يشعر المرء بميل شديد إلى التفاعل باقتراح ثقافة عالمية بديلة مماثلة في التناسق(٢). وبرز هذا الميل في الاتجاه السلفي الحرفي المعاصر كما في بعض الاتجاهات التقليدية ـ مثل حركات التبليغ ـ وحازت على جمهور في العالم أجمع، على الرغم من تمثيلها أقلية من الناس. والمنهجية التي تستخدمها هذه الاتجاهات دائماً في الارتباط بالنصوص ـ تمثيل الممارسة الدينية بتعبيراتها الثقافية

(٢) انظر: Olivier Roy, *Globalised Islam* (New York: C. Hurst, 2004).

مقاربته ونتائجه، هي موضع تساؤل ونقاش.

الأصلية (المفترَضة) ـ بطرق متناقضة، لكنها منطقية في النهاية، تتيح لنا مواجهة تحدي الهيمنة الثقافية للغرب بالدعوة إلى العودة إلى ثقافة أصيلة يُنظر إليها أيضاً بأنها عالمية. ولذلك يرى هؤلاء أنه ينبغي ألّا يقتصر الهدف على احترام مبادئ الممارسة الدينية، وأن يشمل أيضاً العيش وارتداء الأزياء والتفاعل مع البيئات الإنسانية والاجتماعية على الطريقة التي نفترض أن سكان مكة والمدينة كانوا عليها على ضوء النصوص التي وصلت إلينا. إن التصدير المعولم لثقافة محلية محل شك كبير لكنه يبرز بتوفيره إجابات سريعة وبسيطة وواضحة جداً لأولئك الذين يشعرون بالتشتت والضياع بين التطلعات الروحية وانجذابهم الغريزي وتنافرهم الفكري. إنه يمثّل رداً بسيطاً ـ ومفرطاً في التبسيط غالباً ـ على تجربة معقدة ومؤلمة غالباً.

تقوم المسألة هنا على تحديد تلك التعاليم الدينية العالمية وكيف أن هذه المفاهيم تقتضي منا التعامل مع التنوع بعامة، في ما يختص بهذه المناقشة، ومع تنوع الثقافات. وسبق أن ذكرنا أن رسالة القرآن تشير، كمبدأ أساسي وسام، إلى إرادة الخالق في ترسيخ التنوع بين البشر، داعية هؤلاء إلى احترامه. وهذا بالضبط ما تعنيه الآية ﴿**ولو شاء اللهُ لجعلَكم أُمَّةً واحدة**﴾[٣]. وفي ما يختص بالتنوع الثقافي، يجب على المرء العودة إلى أفعال النبي للتوصل إلى فهم أفضل لكيفية تعامله مع الفوارق ضمن مجتمع المؤمنين الأُوَل. ما من شك في أن القرآن يضع مبادئ عريضة، لكن يصعب تحديد توجه أكثر دقة من التنوع (الإيجابي بالضرورة) الذي أراده الله وأوجده بين الناس والمجتمعات. وتخبرنا تجربة النبي بالمزيد بالطبع. فالنبي رحّب بالأفكار والممارسات التي اقترحها صحابته المنتمون إلى خلفيات وثقافات مختلفة (عربية، فارسية، أفريقية) عندما لم تتعارض (أو تتصل مباشرة) بحكم ديني، لكن علينا أن نضيف أن النبيّ نفسه اضطُرّ إلى الهجرة والعيش في المدينة والتأقلم مع ثقافة تختلف عن الثقافة السائدة في مكة.

توجب على الصحابة الذين اضطُرّوا إلى الهجرة بسبب الاضطهاد الذي عانوه في مكة (المهاجرين) تعلّم كيفية التمييز بين ما له علاقة بدينهم فقط وبين ما يعتبر سمات ثقافية: كان سكان المدينة المنورة (الأنصار) يشاطرونهم بالتأكيد مبادئ دينهم المشترك، لكنهم حافظوا على الرغم من ذلك على

---

(٣) **القرآن الكريم**، «سورة المائدة،» الآية ٤٨.

سمات ثقافية معيّنة لم يطلب النبيّ منهم تغييرها، بل وتعامل معها بحكمة واحترام. وهذا ما يمكن أن نتلمّسه في العديد من الأوضاع التي تضمنت العادات، والعلاقات الفردية، وأنماط التعبير العامة، مثل احترام ذوق الأنصار في الفنّ والغناء، أو دور المرأة في المجتمع (كنّ أكثر بروزاً في المدينة منهنّ في مكة)[٤]. كان النبي يميل باستمرار إلى دمج الأعراف والعادات وإلى احترام الأذواق والتطلعات. وبالتالي، لم يكن المراد من عالمية المبادئ الإسلامية بين مكة والمدينة بادئ ذي بدء معايرة الثقافات، بل كان المراد على العكس من ذلك دمجها مع احترام المبادئ المشتركة للإيمان (العقيدة) والممارسات الدينية (العبادات) وتشكيلة متنوعة من التجارب الإنسانية والاجتماعية.

لم يكن هذا الأمر سهلاً على المسلمين المكيين الأوائل الذين لا بدّ أنهم اعتقدوا، مثل عمر بن الخطاب، أن ذلك يرقى إلى حدّ الإضرار بالإسلام بالفشل في تطبيق أحكامه إن لم يكن إساءة تطبيقها. وكانت إجابات النبي، وسكوته غالباً، من بين العديد من الإشارات الرسائل التي أشارت إلى معرفته بتلك السمات والسلوكيات الثقافية (وهذا ما كانت عليه الحال في الأغلب كما رأينا في ما يختص بحضور المرأة ودورها في المجتمع) وإلى عدم اعتراضه عليها. ولذلك، توجب على المهاجرين بذل جهد ضروري ولكنه صعب للتمييز بين المبادئ العالمية للإسلام والتوترات التي أوجدتها ولا بدّ من تجربتهم في المنفى في ما يختص بثقافتهم الأصلية: الواضح أنه توجب عليهم السعي للتمييز بين الدين والثقافة. لكن كان يوجد ما هو أكثر من ذلك: إذ توجب عليهم الفصل بين المبادئ الدينية والأعراف، كما توجّب عليهم التحلي بالقدرة (في المناسبات) على انتقاد ثقافتهم الخاصة. ويُلقي موقف نساء الأنصار الضوء على بعض السمات الثقافية المكية التي توجب إعادة النظر بها وتوجيه النقد الذاتي إليها. كان لتجربة المنفى في الواقع، وبالتالي للتنوع الثقافي نتيجة إيجابية ذات حدّين. فرض تمييز بين ما هو ديني فعلاً وما هو متصل بالثقافة، وكذلك السماح بنظرة ناقدة لأعرافهم وعاداتهم الخاصة التي بدت حتى ذلك الحين غير قابلة للنقاش لأنها كانت طبيعية للغاية. ما من شك

---

(٤) للاطلاع على معلومات عن تلك الأوضاع التكيفية الثقافية، انظر: Tariq Ramadan, *In the Footsteps of the Prophet: Lessons from the Life of Muhammad* (New York: Oxford University Press, 2007), pp. 84-87.

في أن المرجعية الدينية يمكن، بل يتعين عليها، العمل كمرآة ناقدة للعادات الثقافية. ويتعين على عالمية الرسالة الدينية، لكي تتحقق بشكل كامل، دمج تنوع العادات وكذلك وضع مجموعة مبادئ تسمح بإصلاح السلوك الذي يُعتبر عادياً من الناحية الثقافية (أو مقبولاً بسبب طبيعته وانتشاره) والتي يتعين إخضاعها على الرغم من ذلك إلى تقييم أخلاقي جدّي. وهذا ينطبق على سائر الميول الجماعية داخل المجتمعات والأوساط الإسلامية إلى القبول بتمييز أو بمواقف شبه عنصرية شبه مقننة تجاه مجموعة معيّنة ـ سواء «السود» بالنسبة إلى البعض، أم «الأتراك أو الباكستانيين أو معتنقي الدين حديثاً» أم جماعات أخرى، وكذلك تجاه الأديان أو الحضارات الأخرى وتجاه النساء على سبيل المثال. وهذا ما كان يصح في زمن النبي أيضاً في ما يختص بالأوضاع التي تبدو تافهة ولكنها مهمة. ففي إحدى المناسبات، قبّل النبي حفيده على مرأى من بدوي. فقال هذا البدوي: «إن لي عشرة من الولد ما قبلت منهم أحداً، فنظر إليه الرسول وقال من لا يرحم لا يُرحم»[(٥)]. وبالتالي المسألة لا تتعلق ببساطة بالاعتماد على الأحكام الدينية في توجيه انتقاد بنّاء لعادات ثقافية ولكنها تتعلق كما الحال هنا بالتعمق في التعاليم الروحية ومناشدة القلب إحداث تغيير في العقل من الداخل.

ولذلك، تعتمد عالمية رسالة الإسلام باستمرار على هذه الحركة ثنائية الحدين التي تتألف من دمج الخصائص الثقافية طالما أنها لا تتعارض مع أحكام الدين من ناحية، والسماح بتقييم نقدي للمراجع الثقافية المحيطة من ناحية أخرى. يتعين إجراء هذا التقييم من خلال عدسة مزدوجة: عدسة التعاليم الدينية التي تصوغ ميل العقل والقلب والتي يتعين أن تؤدي دائماً إلى إعادة تقييم مستمرة للعادات المنحرفة أو التي في محل تساؤل، وعدسة إثراء التفاعل مع الثقافات الأخرى والتي يمكن أن تدلل على عيوب المجتمع الأول. تتطلب هذه الدراسة وهذا التأمل تحليلاً متخصصاً شاملاً للعناصر المكوِّنة للثقافات المتنوعة ومصادرها وعلاقتها ببعضها بعضاً ومعانيها وتطوّرها المحتمل. لكن المقاربة المنظورية ليست كافية لأن المسألة تتعلق بالقواعد والمعاني وكل من النفسية الجماعية والفردية: يمكن لعلماء الاجتماع والعمال الاجتماعيين تقديم مساهمات عظيمة الفائدة في صياغة الغايات لأخلاق تأخذ

(٥) رواه البخاري ومسلم.

الحقائق بالاعتبار، مع توجيه الحقائق الثقافية بطريقة نقدية وبنّاءة. وهناك حالة صعبة ولكنها عظيمة الأهمية تلقي الضوء على طبيعة العمل الذي يتعين القيام به: إذ ليس كافياً على سبيل المثال التصريح بأن ختان الإناث ليس حكماً إسلامياً وأنه عمل يرتبط «بالثقافة» ويتعين منعه. بل يجب أيضاً أن نفهم ما يمثله في بعض المجتمعات ـ الإسلامية وغير الإسلامية على حدّ سواء ـ وأن نتزود بالوسائل اللازمة لتغيير العقليات من الداخل باطراد لكي لا يلتزم الناس بالتحريم فقط (وعدم الالتفاف عليه سرّاً) بل لكي يوافقوا على مبادئ العملية وغاياتها. فالإدانة وحدها لا تكفي، بل يتعين اقترانها بعمل تثقيفي يأخذ التطلعات الثقافية للمجتمعات والأوساط بالاعتبار، وكذلك إرشاد الناس إلى التخلي عن الممارسات التي لا تحترم سلامة الإنسان وكرامته وحقوقه(٦). وما تقدم ذكره بشأن حق المرأة بالاستمتاع ضروري ومن المهم أن نتوسع في مقاربة شاملة تشمل كافة النواحي. ويتعين تسخير كافة المهارات المتاحة ـ مهارات الفقهاء والأنثروبولوجيين والإثنولوجيين وعلماء النفس والأطباء فضلاً عن العمال الاجتماعيين ـ للقيام بهذا الجهد.

ثانياً: القراءة الحرفية مقابل القراءة «الثقافية»

يواجه المسلمون اليوم مشكلتين مهمتين تكمنان في صميم النقاشات الحساسة التي تتمحور حول الثقافة والمرأة وعلم الاقتصاد والسياسة. هناك طريقتان في التفسير تكمّل إحداهما الأخرى وتؤكدها: قراءة النصوص قراءة حرفية صارمة، وقراءتها من خلال عدسة هذا الواقع الثقافي أو ذاك. تقوم القراءة **الأولى** على اختزال الرسالة العالمية بالتمسك ببعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية من دون أخذ المراجع النصية الأخرى (أو تسلسلها الزمني) بالاعتبار، في حين تقوم القراءة **الثانية** على الإسقاط وإضفاء مسحة ثقافية على النص ينتج منها إباحة أو حظر ممارسات لم يرد لها ذكر في النصوص. ويجب

(٦) أتاح لي التزامي بأفريقيا خلال السنين الخمس والعشرين الماضية معرفة عملية بحجم المشكلة والقضايا الدينية والثقافية المعنية. ففي بوركينا فاسو على سبيل المثال، تبنّى أغلب المنظمات الإسلامية والعلماء موقفاً متشدداً من ختان الفتيات، في حين عارض مجلس العلماء في مالي المجاورة، حيث يوجد أغلبية إسلامية كبيرة، كافة أعمال الحظر لأنه اعتبرها مؤامرة تحيكها بعض الدوائر المتأثرة بالغرب في أوساط النخبة في مالي أو تحيكها الحكومة نفسها. في مثل هذا الوضع، يستحيل القيام بعمل جدّي من خلال أدوات التذكير المعيارية: المشكلات تتميز بالتعقيد، وهي ليست معيارية وحسب، بل وسياسية وفقهية ونفسية أيضاً.

أن يقال أولاً إنه يتعين احترام تنوع التفاسير ما لم تتعارض مع تعاليم إسلامية ثابتة أو مع مقصد معترَف به. وبالتالي لا يمكن تبرير عمالة الأطفال، على ضوء الرسالة العالمية ووسائلها، والعنف بحق المرأة، والزواج القسري، وجرائم الشرف (أي الانتقام) أو ختان الإناث. وبهذا المعنى، يوجد حدود للتفاسير المقبولة: فهناك مدلولات للنصوص وهي تضع في الحد الأدنى إطاراً مرجعياً لا يمكن تحريفه لدعم أي تفسير بطريقة أو بأخرى (بالتقييد أو الإباحة). على أنه بموجب هذا التنوع، يتعين ألّا تمنعنا تلك القراءات الحرفية أو التقليدية أو المحافظة أو «الثقافية» من فتح جدال ناقد ـ وبنّاء بالطبع ـ حول نتائجها المحتملة، لأنه على الرغم من أنه يتعين فهم هذه القراءات وتبريرها باعتبارها خياراً حرّاً لفرد أو لمجموعته ـ كما كانت الحال على عهد الصحابة ـ يبقى صحيحاً أنها تؤدي إلى الإفراط باختزال الرسالة أو تقيّدها أو تكفير أصحاب التفاسير الأخرى التي تُعتبر مفرطة في الليبرالية، أو لا تنتمي إلى الإسلام(٧).

في المجادلات الدائرة حول بعض الممارسات لدى المسلمين، غالباً ما يتم إلقاء اللوم على مرجعية ثقافية ـ بشكل شبه حصري. على أنني لا زلت أكرر القول منذ عشرين سنة إن المشكلة ليست ثقافية وحسب، بل إن لها علاقة بتفسير النصوص وبخاصة التفاسير الحرفية والتقليدية. وهذا الاعتبار بالكاد يكون حديثاً، ويمكن تلمّسه في سائر المناقشات التي قابلت بين وجهات نظر المجددين والمقلدين(٨). كانت الانتقادات واضحة. فالمجددون خاطبوا المقلدين بتكرار ما سبق أن قاله بعض العلماء والتوسع فيه بمقتضى زمانهم، مع الالتزام بقراءة لفظية للنصوص أو تقديس آراء أشخاص سابقين، كما كانت الحال في السابق. وبحسب المجددين، تقتضي دراسة العادات الاجتماعية جهداً مستمراً يُبذل في إعادة القراءة، ومعايشة الواقع، وتبنّي تطبيق التعاليم على ضوء المعاني الشاملة للنصوص، وفقاً لطبيعة البيئة وطبيعة عصرهم. كانت هذه طريقتهم في فهم معنى الاجتهاد. وهذا الجدال لا يزال

---

(٧) تصدر هذه المواقف عن العلماء في بعض الأحيان ولكنها متكررة في أوساط تلاميذهم: يدعي الحرفيون والتقليديون والإصلاحيون والصوفيون أو الحركات السياسية المتشددة هنا أو هناك بأنهم الوحيدون الذين يعرفون الحقيقة ولا يترددون في إخراج الآخرين من الإسلام أو التشكيك في نواياهم ومشاريعهم.

(٨) في ما يختص بالأزمنة المعاصرة، انظر: **Tariq Ramadan, *Aux Sources du Renouveau Musulman* (Paris: Bayard, 1998), et (Lyons: Tawhid, 2000).**

مستمراً، وتتعلق القضية بموقف الدين وطبيعة النصوص على صعيد علاقتها بالثقافة المحيطة. يتعين بالطبع التعامل مع هذا البُعد بجدّية بالغة، ويتعين عدم الاستهانة بالمجادلات المعاصرة حول المرونة في تفاسير النصوص. وذكرت مراراً أن مناقشة منزلة القرآن ـ مهما بدت جذابة بنظر بعض الدوائر الأكاديمية أو الضالعين بالحوار بين الأديان في الغرب ـ لا أثر لها في العالم الإسلامي والمسلمين، ذلك أن الإيمان بأن القرآن «كتاب مُنزَل من عند الله» ركن من أركان الإيمان(٩). والشيء الذي سيكون له تأثير حاسم فعلاً يكمن في طبيعة القراءات المقترَحة، والشرعية الدينية للتفاسير، والآفاق التي تفتحها تلك التفاسير ـ والتي يفتحها الاجتهاد المصاحب لها. ستكون هذه التفاسير التي أُنتجت من الداخل، وجادلت على ضوء النصوص باحترام تام، الوحيدة القادرة على منافسة القبول «الفوري» بالقراءات الحرفية السائدة بسبب الشرعية التي يتمتع بها «العلماء» الذين روّجوا لها وبسبب الوضوح الشديد لهذه التفاسير والقراءات الناتجة منها. يجب على المرء أن يصر على التسلسل الزمني لنزول الوحي وتطوره، والنصوص المختلفة المتعلقة بقضايا معيّنة، وهرمية المصادر، وصحتها، وموقف النبي في الأوضاع الخاصة (بما أنه يعتبر المثال الذي يحتذى به كل مسلم). ويتعين على علماء النصوص، نساءً ورجالاً، تقديم إسهاماتهم الخاصة.

على أننا بحاجة أيضاً إلى نظرة خارجية وناقدة تجاه عملية القراءة والتفسير. وبعد أن درستُ الفقه الإسلامي من بدايته إلى وقتنا الحاضر في ميادين تفسير القرآن، وأصول الفقه والفقه، أصبحت مقتنعاً بأنه ما من عالم تعامل مع النصوص من دون أن يتأثر بطريقة أو بأخرى بالثقافة التي عاش فيها. ولم يكن هذا التأثير حصرياً في بعض الميادين مثل أصول الإيمان والعبادة مثلاً، لكن يبقى من المهم أن نحاول فهم الدور الذي قام به التأثر بالثقافة في القضايا الثانوية والأكثر حساسية في بعض الأحيان. كما إنه كان للملاحظات التي أدلى بها الأمام أبو جعفر الطبري (المتوفى عام ٩٢٣) في واحد من أولى تفاسير القرآن ـ فضلاً عن آراء أبي حامد الغزالي (المتوفى

---

(٩) انظر دراسة موجزة ومثيرة للغاية: Saba Mahmood, «Secularism Hermeneutics, and Empire: The Politics of Islamic Reformation,» *Public Culture* (2006).

وفي هذا الخصوص، انظر تقديمي لـ: *The Translation of the Quran* (Lyons: Tawhid, 2005), المنشور في نيويورك تايمز (*New York Times*) تحت عنوان: «Reading the Koran» as part of its report on Islam (6/1/2008; <http://www.tariqramadan.com/article.php3?id_article=1320&lang=en>).

عام ١١١١) أو فخر الدين الرازي (المتوفى عام ١٢١٠) أو أبي عبد الله القرطبي (المتوفى عام ١٢٧٣)، وأنا أذكر أشهرهم ـ بالإضافة إلى ملاحظات، وسكوت، العلماء الكبار حيال العلاقات الاجتماعية، والمرأة، والفنّ، والذوق، تأثير في محيط هؤلاء العلماء وعصورهم. ومن المهم إجراء تحليل نقدي شامل لتلك التأثيرات في التفاسير المناظرة، وكذلك في كيفية قراءة النصوص وبالتالي فهمها وتصنيفها. وهذا سيسمح بتحديد طبيعة الإسقاطات الثقافية التاريخية على نحو أكثر دقة وبالتالي تحديد احتمالات التوصل إلى تفاسير جديدة.

غالباً ما يكون للمرجعية الثقافية تأثير كبير وضارّ أحياناً في القضايا المتعلقة بالعلاقات بين الأشخاص، والحيز العام، والمرأة (وهو الموضوع الذي سنناقشه في الفصل التالي)، والتعليم، وفلسفة الجمال والتعبير الفنّي. يتعين إجراء إعادة قراءة شاملة، لكن سيكون الأجدى مرة أخرى الاستعانة بالمهارات المتخصصة المختلفة. ويمكن للنساء والرجال المختصين في ميادين العلوم الاجتماعية المتنوعة، ويتحدثون عن بيئة معيّنة من الداخل، مساعدة الفقهاء على الاستجابة للتقاليد الفقهية الموروثة عبر تمكينهم من حيازة فهم أكثر شمولاً للنظم الثقافية التي من خلالها ولأجلها يصدرون فتاواهم. وهذا يستلزم فهم علاقات السلطة، والعلاقة باللغة، وطرق التفسير والاتصال، وعلاقات الأجيال و/أو الفجوات، وأنماط نقل المعرفة والسلوك، والعلاقة بين الرجل والمرأة، والعلاقات داخل الجماعات، والنفسية الجماعية، وحتى «طقوس انتقال الإنسان من حال إلى حال» سواء أكانت متأصلة أم لا، والتي تبقى حاضرة حتى في أكثر المجتمعات حداثة. ومن دون أن نتعمق في التركيبة المستنبطة من العلوم الاجتماعية والتي يمكن أن تتداخل مع العلاقة بالنصوص، يتعين علينا تطوير معرفة شاملة بالبيئة الاجتماعية والثقافية لاستيعاب معانيها وأهدافها من جديد من خلال قراءة جديدة لا تنكر علاقتها بالبيئة الثقافية التي تضفي عليها معناها. تكمن شمولية الرسالة على وجه التحديد في قدرتها على القبول بالإسقاطات الثقافية المحتومة، مدعية الحق في تجاوز المفاهيم السابقة للسماح بإحلال المفاهيم الحالية من دون التنكر للأصول الثابتة للرسالة الدينية ولأخلاقياتها. وهذا هو المعنى الحقيقي للتقاليد: لا يوجد عالمية من دون تنوع، ولا يوجد إيمان من دون حركة.

ثالثاً: الثقافات والتعبير والرموز

يتعين بالتالي التعامل مع المسألة الثقافية بجدّية بالغة، لا حيال دور الوساطة الذي تقوم به في تفسير النصوص وحسب، بل وحيال ما يمكن أن تفصح عنه تلك النصوص بشأن وجودنا ومعناه وثرائه. وكما أشرت في القسم السابق، تبرز إرادة الخالق في إيجاد تعددية في اللغات وألوان البشرة وفي الأمم والقبائل والأديان في المصادر النصية كمصدر للإثراء المتبادل والسلام من خلال القوى المتوازنة، وكدعوة لأداء الأعمال الخيّرة من خلال العقلية السامية والانسجام والمساهمة في الميراث العالمي للبشرية. لكن هناك شروطاً كونية تقتضي فهم النتائج السامية التي تقدم ذكرها واحترامها: يتعين على المجتمعات والمجموعات البشرية، بالاعتماد على حكم القانون، والاستقلال والتعددية الداخلية (هياكل المشاورات)، الحرص على التمسك بتطورها الطبيعي الخاص وعلى ثقافاتها وذاكرتها أو تراثها. وبالتالي تقتضي عالمية الأخلاق الإسلامية حكماً احترام تلك المقاصد العليا التي تضفي معنى (من دون أن تكون أدوات تقييد) للتواريخ الوطنية، والخصوصيات الثقافية، والجذور المشتركة، والذاكرات الجماعية. والعمل النقدي الثنائي المطلوب اليوم بشأن العلاقة بين «الدين» و«الثقافة» واضح تماماً: يتعين تحديد تلك السمات الثقافية التي اختزلت معاني النصوص أحياناً أو وجهتها إذا لم تكن قد شوّهتها. ثم يتعين علينا العودة إلى الأهداف السامية والحرّية في التفسير التي توفّرها المصادر النصية، وبالتالي التزوّد بالوسائل اللازمة للتشجيع على التعبيرات الثقافية الأصيلة الخلاقة والجديدة. وبعبارة أخرى، يلزم بذل جهد مزدوج: يلزم مقاومة التخصيص الحصري والمطرد للمعاني الابتدائية للنصوص من قبل الثقافة الشرقية الأصيلة من ناحية، ويلزم مقاومة التجانس الذي تفرضه الثقافة الغربية التي لا تترك مجالاً للتعبيرات التقليدية أو أي فكرة صالحة نابعة من «أخلاقيات ثقافية» من ناحية أخرى(١٠).

إنه تحدّ هائل وحاسم. فالحداثة، والهوس بالتقدم والتكنولوجيا والإنتاجية يقترن بإفقار أرواح الشعوب والأمم. فسواء في الشرق أم في

---

(١٠) في هذا الصدد، انظر: Alan J. Scott's, *On Hollywood: The Place, the Industry* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004).
الذي يظهر حجم مشاركة الثقافة في العولمة وكيفية عملها على الصعيد العالمي.

الغرب، يفقد النساء والرجال والمراهقون، الذين يتعرضون لإغراء العيش بوتيرة سريعة والمحافظة على شبابهم لأجل غير محدود والتركيز على المستقبل، اتصالهم بالتدريج بذكرياتهم الشخصية وبمعاني الجذور والتاريخ. إنهم يشاركون في «صراع حضارات» مزعوم، في حين أنهم بالكاد يعرفون شيئاً عما تعنيه التقاليد أو الحضارة، أو معنى الأصول وهوياتهم التي تتغير باستمرار. ومع تجردهم من الثقة بالنفس، يعانون الشك بالذات، ومن الخوف من الأشخاص الآخرين، بحيث إن الصراع الآن غالباً ما يكون بين «تصورات» سطحية بسيطة بدلاً من أن يكون صراعاً بين «حضارات». ويقع المسلمون في العالم قاطبة فريسة لهذا الخلط والاختزالات الخطرة: إن الروحانية المختلطة ببرود الفعل العاطفية، والهوس بالأعراف من دون اعتبار لمعانيها، والموقف الانفصامي من الثقافة المهيمنة (رفضها والانجذاب إليها) من دون اقتراح إبداعية بديلة، عوارض على العلل التي تؤثر في المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة وفي المسلمين المتواجدين في مجتمعات أخرى في العالم المعاصر. تكشف يومياً سلسلةُ الفتاوى التي أصدرتها اللجان الفقهية المتنوعة في شتى أرجاء العالم أن المشكلات لا تحظى بمعالجة معمقة وأن القضايا الثقافية يتم التقليل من شأنها أو أنه يساء تقييمها وفهمها.

إذا كان الإسلام ديناً عالمياً، وإذا كان يُشترط عند توسيع الأبعاد المختلفة لأخلاقياته دمج تنوع الثقافات ولغاتها وأنماط استهلاكها، ووسائل التعبير فيها، ورموزها، يصبح من الضروري إعادة النظر، بشمولية، في علاقة الرسالة الإسلامية والنقاط المرجعية بالثقافات السائدة في المجتمعات في مختلف أنحاء العالم. كما إن مقاومة خطر التقييس المزدوج الذي تطرقنا إليه سابقاً تعني، بناءً على القاعدة التي تقول إن «الأصل في كل شيء الإباحة»، أنه يتعين دراسة الثقافات المتنوعة من الداخل لتحديد جذور تقاليدها، وطبيعتها المميِّزة، وإبداعيتها، مع مساعدتها على البقاء وتشجيع تعبيراتها. ويجب أن يغطي هذا الجهد قضايا تتراوح بين الاستهلاك اليومي (المأكولات والمشروبات الوطنية) والأزياء واللغة وفنّ العمارة والموسيقى وكافة أشكال التعبير الفنّي. وفي مقابل ثقافة «الوجبات السريعة»، والمشروبات، والموسيقى ذات الذوق والنكهة الأمريكية، يجب علينا دعم وتعزيز التعبيرات الثقافية التي تستجيب بطرق مختلفة للزمن، والنفس، والمعاني والأهداف. . . والتي

تتراوح ما بين الشاي الصيني وفنّ الطهي المحلي في أفريقيا والبلدان الأوروبية أو الولايات المتحدة أو المحافظات الأمريكية[11]. إنها مقاومة ذات شقين بما أن حماية تنوع الثقافات تقتضي، كما نرى، رفض الخضوع لاقتصاد عالمي يفرض أذواقاً وأزياء معيّنة، أو الخضوع لذوق جمالي عالمي بات هو المعيار المتبع لدى الجميع[12].

تعتبر هذه العلاقة العميقة والأكثر حميمية بالثقافات الوطنية والمحلية ضرورية بالنسبة إلى المسلمين في مختلف أنحاء العالم. وهي تمكنهم من إثراء أنماط التعبير عن ذواتهم وتطلعاتهم الخاصة، كما تمكّنهم من تعميق فهمهم لغنى المجتمعات الإنسانية (مصداقاً لقول الله: ﴿**لتعارفوا**﴾)[13] والمساهمة بإبداعية كل من منها عبر دمجها في إطار تعبيرها الخاص عن الذات بطريقة طوعية ولكنها نقدية على نحو بنّاء. وهذا يعني من الناحية العملية بقاء المرء متمسكاً بالمبادئ السامية والغايات الأخلاقية أينما كان، مع تطوير حس بالفضول وإبداعية تسمح بدمج الطرق الجمالية والتعبيرات الفنّية من كافة الثقافات والخلفيات. وعلى سبيل المثال، الموسيقى والأغاني «الإسلامية» ليست بحاجة إلى البقاء «شرقية»، وليس بلازم تشييد المساجد على طريقة بنائها «هناك» في الدول التي نشأ فيها الإسلام. ذلك أنه يجري تجريد مفهوم التمسك بمبادئ الإسلام من خلال الإضرار بنظام معايير كافة النماذج الاجتماعية والثقافية والفنّية وحتى السياسية في العالم أجمع. وهذا يعرّض أي مراجع أخلاقية للخطر عندما يصبح ما هو معياري أعظم أهمية مما يُستدل عليه بواسطة العقل، وتؤدي هذه العملية الاختزالية إلى فقدان القدرة على فهم أنه يمكن أن يكون هناك طرق متنوعة في العيش والتعامل مع المعاني، مع احترام تلك الأعراف نفسها. ولا يستطيع الفقهاء بمفردهم، في موقف يمكن أن يكون دفاعياً فقط حيال الثقافة العالمية التي يجري

---

(١١) هذه تجربة رائعة (وناجحة) لمشروع الأخوة لأميناتا تراوْري في باماكو بمالي. بالاعتماد على الإرادة السياسية وعلى الطاقة الشعبية، جرى تعبيد الطرقات، وإشاعة النظافة، وبُنيت سوق مركزية تبيع المنتجات المحلية والفاكهة والخضار والمشروبات فقط. وهذه المبادرة، كما شرحت لنا أميناتا تراور (Aminata Traore) ذات يوم، التزام محلي نابع من التفكير العام في الاضمحلال الثقافي العالمي لا سيما في أفريقيا.

(١٢) في هذا الخصوص، انظر: Kenneth White, *Une Stratégie Paradoxale: Essais de Résistance Culturelle* (Bordeaux: Presses universitaires de Bordeaux, 1998).

(١٣) القرآن الكريم، «سورة الحجرات،» «الآية ١٣.

فرضها على المجتمعات، اقتراح وجهات نظر جديدة ومبتكرة وخلاقة في عوالم الثقافة والفنون. وهنا أيضاً، يوجد حاجة ماسة إلى مشاركة مهارات واسعة في مثل هذه الميادين، ولكي تتوافر القدرة على استنباط تجديد يمكنه مقاومة التقييس ثنائي الحدين، يجب السعي لامتلاك وسائل لحشد الأفكار وإبداعية الشعوب والفنّانين والمعماريين للتوصل إلى «شيء آخر»، وإلى بدائل غنية ومتنوعة، والتشجيع على التعبيرات الإضافية، فضلاً عن المبادرات الأصلية مع احترام سائر الثقافات بالعالم ـ كمبدأ سام لأخلاقياتهم ـ وتنوعها الضروري.

تتضمن الثقافاتُ رموزاً، وكما أنه لا يوجد مجتمعات من دون ثقافات، لا يوجد مجتمعات من دون رموز. والفكرة التي تتحدث عن حيز سكان محايد ثقافياً ليست سخيفة وحسب، بل ويمكن أن تكون خطرة بسبب مقدار وجهات النظر العلمانية الأولية الذي يجب توافره لدراستها بشكل ملموس. تخبرنا الرموز الدينية والثقافية عن جذور المجتمعات وروحها، ومن المهم عدم التقليل من شأن أبعاد النفسية الجماعية تلك(١٤). كما إنه ليس من الحكمة الاختباء خلف رموز أشخاص آخرين لنكون غير مرئيين، ولكن يجب علينا إعادة تنظيم هذا العنصر والعثور على وسيلة لكي يعبّر المرء عن تمسكه بالمبادئ الأخلاقية للإسلام مع دمج رموز الثقافة التي يعيش فيها، في الغرب أو في الشرق. ومع توالي الأيام، يتجلى تأثير ثنائي الاتجاه، لكن من المهم أن نُظهر الاحترام للدوافع الثقافية، وأنماط التعبير، ورموز ثقافة تطورت على مرّ التاريخ والأزمات والتطورات. وهنا أيضاً، يتطلب احترام التطلعات السامية للأخلاق الإسلامية إبداعية إضافية بدلاً من العزلة والانطواء داخل تعبيرات وجماليات «شرقية» حصراً. إن الفقهاء بحاجة ماسة هنا أيضاً إلى المؤرخين والمعماريين والفنّانين.

---

(١٤) بالاعتماد على حس الانتماء لكل من الثقافة والعقلية الجماعية في حزب اتحاد الوسط الديمقراطي البارز في سويسرا، تم إطلاق مبادرة شعبية لمحاربة بناء المآذن في سويسرا. يجري تقديم رمز المئذنة على أنه غير سويسري والأهم من ذلك أنه يجري تصويره بأنه رمز على «عجرفة الإسلام» ومحاولة من جانب المسلمين للسيطرة. إن الإشارة إلى «الرموز» وإلى بروزها وانتمائها، أو الفشل في الانتماء، إلى ثقافة مشتركة ليس مسألة ثانوية، وهي تتردد في العواطف الجماعية في أوقات أزمات الهوية. نال الحزب شعبية على الرغم من النوايا الطيبة لكافة النساء والرجال الذين وقفوا عاجزين أمام المد الجارف للخطاب المتطرّف. ·

رابعاً: ثقافة الترفيه

تحتل ثقافة الترفيه و«اللعب» أهمية كبيرة في حياتنا. وأول ما يتبادر إلى الذهن هم الصغار، لكن سائر المجتمعات والفئات العمرية تتأثر من الناحية العملية بالطريقة نفسها. وهذا ما يدعوه أومبيرتو إيكو «كرْنفلة الحياة» الذي يصفه بعبارات فكاهية مناسبة(١٥). إن الترفيه بُعد مهم في الحياة بالطبع، لكنه يجب أن يشكل «لحظة توقف» بين أمرين مهمَّين آخرين: فوظيفته الأساسية هي الترويح عن العقل والقلب والنفس، وإمتاعها، على حد وصف باسكال، لتمكين الناس من العودة إلى الأمور الأعظم أهمية، وتحمل مسؤولياتهم في الحياة والمجتمع والعمل والعدالة والموت. وهذا ما أشار إليه بالضبط النبيّ عندما سأله الصحابي حنظلة الذي رأى في التسلية على العكس مما تقدم دليلاً على النفاق (لأنها حملته على النسيان). لكنّ الرسول أجابه: «وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ إِنْ لَوْ تَدُومُونَ عَلَى مَا تَكُونُونَ عِنْدِي وَفِي الذِّكْرِ لَصَافَحَتْكُمْ الْمَلائِكَةُ عَلَى فُرُشِكُمْ وَفِي طُرُقِكُمْ وَلَكِنْ يَا حَنْظَلَةُ سَاعَةً [للعبادة والتذكر] وَسَاعَةً [للراحة والاسترخاء والترفيه] ثَلاثَ مَرَّاتٍ»(١٦). يحدث الانحراف، كما يعرّفه إيكو، وكما نشاهد يومياً، عندما يتحول كل شيء - لغايات الربح الاقتصادي - إلى اللعب، وإلى التسلية، بحيث يتلاشى مقياس القيم والمعاني. هنا، يتعين مواجهة تحدّ مزدوج: تحديد مكان التسلية واللعب في حياتنا، وبالتالي تحديد معناها وأهدافها. وعندما يصبح كل شيء مسلّياً على نحو خطر، من السياسة والعروض الترفيهية، إلى عروض الواقع، ومن هيمنة «المناسبات الرياضية» إلى سباقات الماراتون الخيرية المتلفزة، يتوجب اقتراح أخلاق للترفيه.

يجب الاعتراف أولاً أن التسلية من ضروريات الحياة، بالنسبة إلى الصغار والراشدين على حدّ سواء، وأن وجهات نظر بعض العلماء الحَرفيين أو الاتجاهات المتشددة سخيفة ولا يمكن الدفاع عنها. ويبدو أنهم يريدون أن يفرضوا علينا نوعاً من الحياة اليومية الخالية من الترفيه، ليس فيها مطالعة ولا مخيلة ولا موسيقى... ولا حتى راحة روحية. نحن نسمع أن الموسيقى أصبحت اللغة العالمية للشباب، وأن الصور على شاشات التلفزة والسينما

---

(١٥) Umberto Eco, «From Play to Carnival,» in: *Turning Back the Clock: Hot Wars and Media Populism*, translated by Alastair McEwen (New York: Harcourt, 2007), pp. 71-76, and Xavier Couture, *La Dictature de l'émotion: Où va la Télévision* (Paris: Xavier Audibert, 2005).

(١٦) رواه البخاري ومسلم.

تحرّك أذهان الناس في العالم أجمع، وأن المناسبات الرياضية الضخمة أضحت تجمعات شعائرية في الأزمنة الحديثة. . . يجب علينا أن نتصرف كما إنه لا يوجد تأثير لكل ما تقدم في حياة وعقول وقلوب المؤمنين الذين يرغبون في العيش بانسجام مع مبادئ معيّنة وأخلاقيات حياتية. إن المسألة لا تتعلق بمعرفة إن كان يجب علينا الترفيه عن أنفسنا، ولكن تتعلق بالمعنى الذي يجب على التسلية أن تأخذه وشكلها وطبيعتها.

الشيء الذي على المحك هو الرفاهية والتوازن والتطور الثابت للأطفال والمراهقين والرجال والنساء في زماننا، في الشمال والجنوب. وبهذا المعنى، يتعين أن تكون التسلية واللعب بمثابة «وقفات» في صميم الانشغالات الفكرية والاجتماعية والسياسية، لكن ينبغي ألّا تروّج بحال لقيم تتناقض مع الأهداف السامية والأخلاق العامة التي ذكرتها سابقاً. وهذا هو السبب الذي يفرض إعادة النظر بالنشاطات الترفيهية وإدارتها داخل المجتمعات الإنسانية في ضوء القضايا الفلسفية والأخلاقية، والمشكلة ليست تافهة بالمطلق: فما هو معنى التسلية واللعب؟ ولماذا نجد متعة في الترفيه، وما هي الأهداف أو الدور الذي نرغب في تخصيصه لمفهوم اللعب داخل المجتمع؟ هل إن الهدف هو النسيان الذاتي، وإطلاق العنان لكافة التعبيرات عن الغرائز البشرية (الانجذاب الطبيعي إلى المظهر الخارجي، والمال، والجنس)، أم أنه «دعوة إلى السفر» تثير القلب والعقل والمخيلة مع تهذيبها وتهدئتها وإرضائها بأنواع التسلية التي تتميز بأنها إنسانية وصحية؟ الفكرة ليست التشجيع على اللعب باستمرار، كما في «كرْنفلة الحياة»، والسعي الذي لا ينقطع لتسلية تهيمن على كل شيء آخر وتعمل كما المخدرات وتحوّلنا إلى عبيد مدمنين على أحاسيسنا وعواطفنا. يجب أن يكون العكس هو الصحيح، بمعنى إيجاد تسلية تجعل البشر متوازنين ومستقلين وأحراراً. وهذا يعني أنه من المهم التفكر بطبيعة النشاطات المقترحة، وجدولة تنظيمها (في النهار، أم في الليل، أم مرة في الأسبوع)، ودراسة الأعمار بالطبع وتطور الأفراد وشخصياتهم. يتملك المجتمعات والأوساط الإسلامية خوف شديد من تأثير التسلية المنفرة الناتج من وسائل تسلية وألعاب إما أنها محشوة بالإشارات الدينية (وبالتالي لم تعد توفّر الترفيه الفعلي والضروري)، أو أنها صبيانية (كما لو أنه لكي يستمتع المسلم بالترفيه، يتعين عليه أن يرفض التحول إلى راشد أو يدّعي أنه لم يكن راشداً. . .).

يجب بالتالي دعوة النساء والرجال الذين يظهرون هذا الميل وهذه

المهارات إلى إظهارها على نحو أكثر إبداعاً، ودمج تقنيات الاتصالات الحديثة، والتخصص في الكون وإظهار احترافية متميزة. وللعثور على الوسائل اللازمة لتشجيع الأطفال والمراهقين والراشدين على العودة إلى المطالعة (بحسب الأعمار والقصص والروايات والمقالات)، وعلى التعبير عن مخيلاتهم وإيصالها، وإلى المشاركة في إعداد الكتب والأدب والشعر والدراما وأنواع الأدب الأخرى، وعلى رعاية تذوّقهم للفنّ أو الرسم أو الموسيقى التي تفتح آفاقاً داخلية وتغذّي نظرة فضولية وهادئة إلى العالم. كما يجب التشجيع على إنتاج ودمج النشاطات الترفيهية الخاصة بالفئات العمرية المختلفة، وحمل الأطفال على الاهتمام بكافة أشكال المواضيع، وبالبشر والحيوانات والتاريخ وعلم النفس وأشكال التعبير البدني، والرياضة والكثير من النشاطات الأخرى. إن المسلمين اليوم ضائعون بين الاتجاهات الفكرية التي تحرّم كل شيء (وتجعل الحياة جافة لا تطاق) وبين حقائق كرنفالية الحياة التي تنفرهم (والتي يدّعون رفضها، ولكنهم يتحولون إلى مشاركين فيها أو تقليدها ببساطة في النهاية). ويجب علينا التصالح مع جوهر الإبداعية ومعناها، وهو الأمر الذي نحن بأشد الحاجة إليه اليوم لمقاومة ثقافة العولمة التي تنتج إمبريالية اللعب والترفيه الجديدة هذه، والتي لم يعد أحد يملك السيطرة عليها، والتي تشكل الأرباح المالية التي يكدّسها منتجو القوة الدافعة لها.

يلزم القيام بعمل نقدي ذي شقين في هذا المقام: الأول هو أن تخصص واحترافية الفنانين ومصممي ثقافة الترفيه تلك ستمكنهم من إنتاج شيء جديد عبر استخدام أحدث التكنولوجيات والأساليب. فالمنتجات البديلة لن تسود على الاتجاهات المهيمنة في الترفيه ما لم تكن تضارعها على صعيد التصميم وقيم الإنتاج. كما إنه من المهم أيضاً امتلاك القدرة على التمييز بين المنتجات الحديثة وتلك الأعمال والمنتجات التي تبرز بسبب حسها الأخلاقي واحترامها لكرامة الإنسان. ولذلك، يمكن توسيع نطاق الخيارات في النشاطات الترفيهية والتجارب والكتب والأعمال الفنّية الأخرى وتنظيمها بحسب الفئات العمرية والأماكن. والتحدي الآخر هو تثقيف الجمهور العام لكي يستمتع بالنشاطات الترفيهية التهذيبية، والأدب، والرسم أي، ليفهموا القيم السامية المتأصلة في اللعب والتسلية. ولمقاومة التنفير، تتطلب الثقافة العالمية المعيارية تقييس تدريب أذهان ناقدة وذوق جيد. يتعين تعليم الصغار على منح قيمة لمخيلاتهم الخاصة، ودراسة ميولهم وتحليل النشاطات المتاحة لهم. ويجب علينا صياغة

ضمير يدرك بقدر الإمكان معاني وأهداف كل من «الاستهلاك» البدني والثقافي: وهذا يعني تجهيزه بالوسائل الكفيلة بمقاومة إمبريالية اللعب والترفيه، وكرنفلة (لهو) الحياة، والنزعة الاستهلاكية الخالية من الروح. إن تعلم كيفية إدارة حاجة المرء إلى النسيان ليس سهلاً، ولدى ضمير المسلم المعاصر تأملات معيارية فقط في واجب ألا يُقاد إلى الضلال. ولا يعرف الفكر الإسلامي المعاصر ببساطة كيفية إدارة التسلية واللعب. وهذا تحدّ خطير لأننا نعرف علوّ قيمة التسلية بالنسبة إلى ضمير الإنسان. فهي بمثابة الطعام للجسم: حاجة حيوية من دونها يضيع كل شيء أو يُمحى من الوجود. وهذا فرض كفاية على المجتمع الروحي بأسره.

خامساً: الفنون: الأهداف والأخلاق

يتمثل أحد أهم أبعاد الثقافة في المخيلة والذاكرة الجماعية والفنّ بكافة تعبيراته. والإسلام لا يفصل الفنّ عن الأخلاق بالمطلق، لكن ما من توجيه إسلامي يمكن أن يبرر وجوب التضييق على الفنّ، باسم الأخلاق، وخنقه وتحريمه في النهاية، كما حُرم الشعراء من دخول المدينة الفاضلة في جمهورية أفلاطون. وجادل عدد من العلماء بالاعتماد على قراءات جزئية ومشوّهة للقرآن أو السُنة النبوية، بأن الإسلام ينهى عن الشعر والرسم والموسيقى. هذه آراء مطروحة وسبق أن ناقشتها معهم، على أن دراسة شاملة لحياة النبي، وحياة صحابته وتاريخ الحضارة الإسلامية أقنعتنا بأنه لا يوجد شيء يعارض التعبير الفنّي في الإسلام. بل على العكس[(١٧)]، بات من الملحّ، في مواجهة نمذجة الثقافة العالمية وتعبيراتها الفنّية، إيلاء هذه القضية اهتماماً عميقاً، والتوقف عن التمسك بموقف دفاعي محض انطلاقاً من قيم معيارية. فالأمر أشبه بتشويه قاعدة أساسية، من خلال تحوّل معيّن في وجهات النظر، في ما يختص بالفنّ. هنا، يبدو «أن الأصل في كل الأشياء» التحريم. وهذا منظار خاطئ، يقتضي منّا استعادة الثقة الأصلية بالنفس والإبداعية «لطرح شيء آخر» على المسلمين في زماننا. على أنه يتعين علينا عدم إطلاق العنان للزهو

(١٧) انظر: Tariq Ramadan, *To Be a European Muslim* (Leicester, UK: Islamic Foundation, 1997), pp. 198-212.

انظر أيضاً كل سيرتي عن النبي (ﷺ) في: Ramadan, *In the Footsteps of the Prophet: Lessons from the Life of Muhammad*.

الساذج في مثل هذه القضايا: الأدب والرسم والموسيقى والأفلام السينمائية لا تمارس تأثيراً هامشياً في المجتمعات والأذهان والثقافة الشعبية المشتركة، بل إنها أدوات فاعلة للغاية، وهي ضرورية لتطور البشر، وتملك إمكانات مدمّرة لمراجعهم الأخلاقية. كما يقوم عالم المخيلة على الإيحاء، الآثم أحياناً، والفكاهة، والهجاء والاستفزاز أحياناً: لقد تكاملت الفنون في الغرب مع تلك الأبعاد من دون ربطها بالأخلاق، بل وفي تعارض مع الأخلاق أحياناً، لإضفاء معنى على الفنّ المستقل والحرّ والمبدع. وما التعليقات الفلسفية لنيتشه (بدءاً بكتابه الأول **ميلاد التراجيديا**)، أو ديستوفسكي، أو كامو أو سارتر على الفنّ والأدب إلا تأكيد أن القضايا الأخلاقية (أو رفضها غير المشروط أحياناً) استوعبها الضمير الغربي وفهمها منذ زمن طويل[١٨]. تعتبر هذه العملية الفنّية (القائمة على التحرر والخطيئة أحياناً والأداء الاستفزازي) الاستثناء وليست القاعدة ـ عندما تقاس بناء على مثل المجتمعات المتنوعة في العالم ـ في الفنون والجماليات التي أنتجتها الثقافات. وبالنظر إلى القوة الاقتصادية التي يتمتع بها الغرب وهيمنته التكنولوجية باتت سائر الحضارات والتقاليد الثقافية تواجه تلك القضايا الكبيرة التي ترتبط بجوهر فنونهم و«هويتها»، وبمعاني وأهداف التعبير الفنّي، من الرسم والهندسة المعمارية إلى الشعر والموسيقى والأفلام السينمائية وأشكال الفنون الأخرى، علماً بأن أغلب هذه الحضارات غير مهيَّأ لمواجهة هذه الهيمنة وغير مستعد للاستسلام.

إن عالم المراجع الإسلامية ليس استثناءً، وكما بعض الفنّانين الأفارقة أو الأمريكيين الجنوبيين أو الآسيويين ـ مثل الفنّانين الصينيين والهنود على سبيل المثال ـ بات من المستلزمات أن نسأل أنفسنا عن معنى الفنّ، والأهداف المستثمرة فيه، والآفاق التي يوفّرها في المجتمعات والأوساط الإسلامية في

(١٨) Friedrich Nietzsche, *The Birth of Tragedy*, translated by K. Speirs (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1999),

يتضمن تأملات هامة في الفنّ اليوناني وشخصيات أريادن (Ariadne) وديونيسوس (Dionysos). كما إن الأعمال المتنوعة لديستوفسكي مليئة بالتأملات المتعلقة بالفنّ والشعر والمدلولات. وعمله الطويل *The Brothers Karamazov* غني جداً في الإشارات إلى العلاقة بالمدلولات والأخلاق والفنون. وهو يتضمن جواب ديميتري المعذب الشهير لشقيقه القديس أليوشا: «الجمال شيء فظيع. فالخير والشر يتصارعان هناك، وساحة المعركة هي قلبي». انظر: Tariq Ramadan, *Islam, the West and the Challenges of Modernity: Which Project for Which Modernity?* (Leicester, UK: Islamic Foundation, 2000),

حيث يتناول ج ٣ كله القيم والثقافة.

العالم أجمع. لا أحد ينكر أن التأمل في مثل هذه القضايا ضعيف على نحو مخجل وسطحي على نحو خطير. والمسؤولية لا تقع على كاهل الفقهاء وحدهم، لأنه لا يمكن للمرء سوى الاعتراف بأن المؤلفين والفنّانين المسلمين كانوا في الأغلب أول من هجر ميدان هذا التأمل الجوهري. يلوم بعضُ المؤلفين والموسيقيين وصناع الأفلام الفقهاءَ على عدم تحلّيهم بالشجاعة أو الإبداع في ميدان الأخلاق الفنّية، ويجادلون بأنهم يكتفون بتقليد العلماء المتقدمين عبر إعادة إنتاج فتاواهم المقيدة. على أنه لا يمكن للمرء إنكار أن عدداً كبيراً من الفنانين يقلد بدوره التعبيرات الفنّية للثقافة المهيمنة من دون تأمل جوهري جادّ أو إبداعية حقيقية. ويضيف البعض، ممن يريدون إظهار اهتمام أخلاقي، و«نية إسلامية»، القليل من المراجع الإسلامية هنا أو هناك، كلمات باللغة العربية، ولمسة عاطفية روحية، ويتصورون باستعجال كبير أنهم يسهمون في بروز ما يسمونه «فنّاً إسلامياً». وهذا كله عمل ضئيل، ومفرط في التبسيط وخطر قبل كل شيء[١٩].

يلزم الخوض بتأملات عميقة أيضاً حول معنى المخيلة في حياتنا، والدور المهم الذي تقوم به الإبداعية في التوازن الداخلي، وكذلك حضور الأدب

(١٩) ما بين الرفض المطلق للفنّ والموسيقى والإنتاج المقلِّد، يتعين اتخاذ خيار حاسم، أو يتعين الشروع في نقاش معمق على الأقل. أبرز إنتاجين اليوم هما إنتاج سامي يوسف (الذي لقي رواجاً واسعاً لدى جماهير المسلمين) ويوسف إسلام (المعروف سابقاً باسم كات ستيفنز) الذي عاد إلى الموسيقى وإلى الأغاني الشعبية وهو يستخدم اسمه في الوصول إلى جمهور يتجاوز الجاليات الإسلامية. يستخدم الأول الموسيقى الغربية وكلمات تركز حصراً على موضوعات إسلامية، في حين يستخدم الأخير الإيقاع الغربي ونصوص ترتبط بطريقة أو بأخرى بالموضوعات الدينية. هذان المثالان مثيران للاهتمام بسبب بروزهما الشديد، لكنهما يشجعان على التفكير في الدراسة الموسيقية، والأهم من ذلك دراسة موضوعات وكلمات الأغاني التي تعتبر أنها تنسجم مع الأخلاق الإسلامية: أليست الأعمال التي تعبّر عن الحياة والألم والمعاناة والحب والبعد والشكوك بإنسانية وعالمية أعمالاً «إسلامية»؟ وعلى أي أساس؟ كما أننا نتساءل عن الإبداعية عندما يقلّد المرء طرق الإنتاج والإعلان والحفلات التي تكيّف البقاء في ذلك العالم؟ فتح الفنّان اللذان تقدمت الإشارة إليهما أبواباً مثيرة للاهتمام، وفنّهما يثير في النهاية عدداً من الأسئلة التي يتعين إيلاؤها اهتماماً جدّياً وتجنّب الانجرار إلى عصر التقليد الفنّي أسوة بالفقه الذي كان مشلولاً (ولا يزال) بسبب شكل آخر من التقليد الخطر: التقليد الفقهي. وأنا قدمت مؤخراً لإنتاجين فنّيّين واعدَين عائدين لكريم سلمة (موسيقي أمريكي مسلم شاب يعزف الموسيقى الريفية) فضلاً عن الصوفيين الأمريكيين الذين يقيمون في إندونيسيا (والذين تنصهر أدواتهم وموسيقاهم الشرقية/الغربية مع قصائد من الشعر الصوفي باللغات الثلاث). بفضل يوسف إسلام وسامي يوسف والعديد من الآخرين الأقل شهرة، بدأت الخطوات الأولى في تلك الرحلة الفنّية الطويلة.

والموسيقى والفنّ على العموم في حياتنا اليومية. والفكرة هي الإفصاح والتعبير عن أنفسنا وتعميق تطورنا الداخلي والجماعي: وهذه الأهداف كلها تتضمن المقاصد العليا للأخلاق الإسلامية التي ناقشناها هنا. يتعين علينا إحياء التقليد العميق الذي يدمج العنصر الثقافي (العُرف) ولا يهمل أياً من منتجاته أو التعبيرات الفنّية التي ترتبط به بشكل طبيعي. وفي وقت تفرض الثقافةُ العالمية نفسها على الثقافات الأخرى، وعندما تبدو الأذواق ـ التي صاغتها المصالح الاقتصادية الضخمة ـ منمذجة على نحو خطير (لا من خلال الجاذبية السامية للمخيلة المشتركة، وإنما من خلال إثارة غرائزنا المشتركة في الأغلب)، يصبح من المقتضيات الأساسية التفكير ملياً واستخلاص علاقة أخرى بالفنّ على الخصوص، وبثقافة التسلية على العموم. إن لكل مجتمع تقليداً فنياً يظهر علاقته بالمخيلة والمكان والزمان والحب والحاجات والرغبات والأمل والموت. ويجب علينا تخصيص الوقت الكافي لإعادة النظر بتلك الآفاق واحترام المؤلفين والفنّانين المنتمين إلى هذه التقاليد المتعددة، ومحاولة إحياء كافة الأعمال التي عبّرت بطريقة أو بأخرى ووفقاً لأساليبها وضمن مراجعها الثقافية الخاصة، عن كرامة البشر، البحث عن المعاني والحب، واحترام الذات، والمعاناة، والسعادة، والتطلعات النبيلة. يتعين علينا إحياء تنوع المخيلات البشرية بعمق وثقة والتي سعت للتعبير عن سعي المشترك البشرية للمعاني، وحاجتها إلى التعبير عن شكوكها، والآلام التي تعتصر قلبها، وآمال نفوسها. وجاء في القرآن أن ﴿**الرحمن. علّم القرآن**﴾، لكنه منحنا القدرة على التعبير ﴿**علّمه البيان**﴾[٢٠]. وتظهر حياتنا اليومية لنا باستمرار أن هذه القدرة تنبع من حاجة عميقة وعلى اتصال عميق بالطبيعة البشرية. وبمنحنا هذه القدرة على التعبير (البيان)، يمنحنا الله الوسيلة لتحقيق ذواتنا من خلال الكلمات والصور والموسيقى وسائر الفنون الأخرى التي تمكّننا من نقل وإيحاء ومصاحبة ورعاية واكتشاف وحماية عالمنا الداخلي وعواطفنا وأرواحنا. إن الإيمان بحاجة إلى الفنّ، ولطالما أفصحت الفنون في كل مكان، وفي كل الثقافات والحضارات، قديمها وحديثها، عن الطموح المشترك للبشرية للبقاء ومحاولة فهم حياتنا والتعبير عن معناها، ومعاناتها وحبها ووفاتها. إنها أعمال لا تقدّر بثمن ويتعين دراسة المواريث الثقافية للمجتمعات المتنوعة من الداخل. لكن يجب الإشارة إلى أنه ليس كل ما

(٢٠) **القرآن الكريم**، «سورة الرحمن،» الآيتان ٢ و٤ على التوالي.

تنتجه الثقافة مُرضياً دائماً من وجهة نظر فنّية أو أخلاقية، وأنه من المهم تبنّي مقاربة نقدية تكون شاملة وانتقائية في الوقت نفسه. أضف إلى ذلك أنه يوجد عدد لا يُحصى من الأعمال التي أنتجتها ثقافات غير مسلمة وفنّانون غير مسلمين، ولا تتعارض بحال مع الأهداف الأخلاقية للإسلام. يتعين دمج هذه الأشكال المتنوعة للفنّ أو الأدب أو الموسيقى، باسم عالمية المبادئ، في الميراث الثقافي والفنّي المشترك للمجتمعات وللبشرية على نطاق أعم.

ما من شك في أن بعض الفنّانين المعاصرين سيشعر بالرعب من هذا الكلام، لكن يتعين قوله وتكراره. فهناك أهداف أخلاقية سامية في الفنّ كما في أي نشاط إنساني آخر. وسيكون مستحيلاً هنا إعداد لائحة كاملة بكافة المقاصد العليا المرتبطة بالفنون (أو التي يمكن لتلك الفنون تحقيقها)، يمكن تمييز بعض الانشغالات التي تقدمت الإشارة إليها في هذه المناقشة. إن المحافظة على المصلحة المشتركة، والكرامة والرفاهية ضرورية بالتأكيد، كما المحافظة على الكرامة والإبداعية والتنوع. وبالإضافة إلى الاحتفاء بتلك الأهداف السامية، يجب أن تتوافر إمكانية مناقشة التوترات والشكوك والمآسي والمعاناة، لا لزيادة انتشارها وإنما للتفاهم معها في بحث عن التوازن والسلام والتأمل والإخلاص الذي لا يمكن بلوغه بالكامل. إن عالم الفنون عالم من الأسئلة بدلاً من أن يكون عالماً من الإجابات، ويجب ألّا يُختزل بنقل الإجابات الدينية فقط. فالتعبيرات الفنّية تسبق تلك الإجابات والأعراف المصاحبة لها. وهي تسعى للتوصل إلى جوهر العاطفة ومعناها وتصويره، وأي محاولة لاختزالها برسالة دينية أو إسلامية لن تُرضي الناس. فالفنّانون يطرحون الأسئلة، والإيمان يزوّدهم بالإجابات: من المهم أن يتيح الإيمان للقلب حيزاً يمكنه من التعبير فيه بحرّية وكرامة عن أسئلته البسيطة والإنسانية والمؤلمة، والتي ربما لا تكون جميلة دائماً، ولكنها ليست بشعة بالمطلق بالتأكيد. وكما ذكرت، الإيمان بحاجة إلى الفنّ، لأن مثل هذه التعبيرات تمكّنه من امتلاك العمق والجوهر والكثافة.

إن لهذه التأملات تأثيراً ملموساً في طريقة فهمنا لماهيّة «الفنّ الإسلامي» اليوم. ففي الماضي، كان التحدث عن «الفنّ الإسلامي» يشير إلى ذوق معيّن، وإلى تطلعات، وأشكال، ودوافع معيّنة، وإلى طريقة شرقية في الأغلب لنقل العواطف والمعاني والتعبير عنها. واليوم، تتميز الأعمال «الإسلامية» والأغاني بأنها منتجات جوهرها ديني لأن الإحالات أو الموضوعات «إسلامية»، أو لأنه

يتعين عليها أن تكون كذلك. ولمقاومة عولمة ثقافة مدفوعة على نحو متزايد بالربح الاقتصادي والدوافع الغريزية المشتركة، واهتمام الإنسان بالمال، والمظهر الجسماني، والجنس، يردّ الفنّانون المسلمون في الأغلب بأعمال تغذّيها الإحالات الإسلامية نفسها وإجابات نهائية وحاسمة. والأمر كما لو أن الناس ما عادوا يفهمون جوهر الفنّ الذي يسمح لنا، إلى جانب البحث عن الجمال، بالتعبير عن الحاجة إلى الإفصاح عن مشاعرنا وشكوكنا وقلوبنا وأحزاننا اليومية وأفراحنا ودموع المراهقة أو دموع الآباء والأمهات، والتقدم في السنّ، والوحدة، والأمل، والكثير من الأشياء الأخرى. يتعين التعامل مع هذه التطلعات بكثير من الجدّية لأن لها معانيَ في نفوسنا، بما يتجاوز البحث الديني والفلسفي عن المعاني. كما إنه لا يمكن اختزال «الفنّ الإسلامي بسلسلة من الإجابات والدوافع الدينية التي يتم التعبير عنها بقليل من اللباقة والاحترافية (وبطريقة صبيانية في الأغلب)، أو التذكير بالمبادئ التي يتعين احترامها وبالأعراف التي يتعيّن عدم تخطيها. هنا، وربما أكثر من أي موضع آخر، يلزم إحداث نهضة متجددة وعميقة في الإبداعية.

سادساً: البديل

لا تزال استنتاجات الفقهاء والمتخصصين في هذه القضية ضعيفة للغاية وغائبة تماماً بالنسبة إلى بعض الفنون. إن مجتمعاتنا تغيرت، والثقافة العالمية وصلت إلى غرف معيشة حتى أفقر المنازل في العالم أجمع، وازداد تأثير الموضة في عقولنا ومخيلاتنا وأحلامنا. وفي الدول الأكثر تقدماً، برزت صدوع بين العوالم الفنّية للنخب التي تكافح للمحافظة على التقاليد والذاكرة والمعاني، وبين الأشخاص الذين يُزوَّدون بشكل متزايد بفنّ معتمد على التسلية وعلى المتعة اللحظية. تنتج الثقافة «الشعبية» أرباحاً مالية ضخمة، وبخاصة من خلال الموسيقى والأفلام التي أضحت «الفنون المهيمنة» في زماننا. لكن هذا لا يعني أن هذا هو المسرح الذي تُعرض عليه الإبداعية أو الأصالة القصوى. بل على العكس، يمرّ الأدب والرسم وما يسمى بالفنون الكلاسيكية بأزمات مرتبطة بالهوية والمعنى. إذ بات الناس يطالعون أقل مما كانوا سابقاً، وبطريقة مختلفة جداً، بما أن التلفاز الذي يحظى بجمهور عريض أصبح أحد الناقلين الأساسيين «للكتب الجيدة»، وما يسمى بالفنون الكلاسيكية مشتت بين البقاء ثقافة نخبوية والمخاطرة بتحوّلها إلى فنون شعبية، وبالتالي إفسادها. هذه قضايا ليست جديدة بالطبع، لكن سياق العولمة

يجعل طابعها الملحّ وعمقها أوضح بكثير. فالشباب في العالم أجمع يتحدثون عن «الموسيقى» وينظرون إلى أنفسهم من خلال صور السينما العالمية، ولا يوجد في الفكر الإسلامي المعاصر ما يبدو أنه يوفّر الوسائل التي تسمح بدراسة معمقة ومتخصصة لجوهر الثقافة والفنون وآلياتها في الحياة اليومية للنساء والرجال والشباب.

وكما ذكرت، بعد تحديد الأهداف الأساسية للأخلاق الإسلامية، يجب دراسة الثقافات في العالم ومنتجاتها الفنّية الخاصة بعقلية منفتحة وناقدة وشاملة دائماً. يجب علينا أن نرحب وندمج سائر أعمالنا الفنّية ـ من الموسيقى والهندسة المعمارية إلى السينما والأدب والدراما ـ التي تعبّر عن نبل البشرية وجوهرها في بحثها عن المعاني وتساؤلاتها وعواطفها ومعاناتها وأفراحها. ويتعين علينا بالتأكيد عدم الدعوة إلى فرض الرقابة أو تقييد حرّية المؤلفين والفنّانين في التعبير، ويجب بالمقابل دعوة ضمائر وقلوب النساء والرجال الذين يطلعون على هذه الأعمال التحلي بالكرامة والعقلية المنفتحة، والتعبير الذي يُلهم بدلاً من أن يحرك أشد البواعث رجعية ـ احترام الأسئلة والقبول بها والشكوك والأحزان والترحيب بمواهب الفنّانين الذين يسعون لتصويرها. وبناء على ما تقدم، من المهم إعداد إطار لتثقيف فنّي ناقد عميق: تعلُّم معنى العمل الفنّي نفسه، ودراسة تاريخ الفنون، والمدارسة الفكرية، ووجهات النظر التاريخية، والنقاشات التي تساعد على صياغة العقول وتهذّب الأذواق وتتيح حريّة الاختيار التي يمكن أن تقاوم ضغوط ثقافة العولمة المعاصرة. فالتجرّد الفكري ـ والروحي ـ من أي مفاهيم تتعلق بتاريخ الفنّ (والأسئلة التي تترافق معه) يحمل في طياته خطر التصنيف بواسطة فنّ الغرائز الجماعية، مع تطلعات وإجابات مسبقة الصنع لا تبدو شديدة التعنت بسبب الأغلبية التي يبدو أنها تتقاسمها في هذه الثقافة العالمية. هنا، يلزم القيام بعمل متخصص على ضوء الأهداف السامية التي تقدم ذكرها، والاعتماد على اطلاعنا على الأعمال السابقة والمعاصرة. وهذا يتطلب دراسة النظريات الكلاسيكية، والموضوعات الفنّية لأجل الفنّ أو الفنّ الوظيفي (مثل برنامج بوهوس الذي يدرسه كاندينسكي)، فضلاً عن مزاعم المدارس المتنوعة للفنّ الحديث والمعاصر. كما يتطلب ذلك تعلّم الأعمال التفصيلية للأنثروبولوجيين والإثنولوجيين في دراساتهم للفنون الثقافية والثقافات الفنّية. فلا يمكن تجاهل الثقافة والفنّ، ويتعين توفير وسيلة للمؤمنين من الرجال والنساء لفهمهما بشمولية أكبر من

دون أن يخونوا أنفسهم، وكذلك من دون أن يصبحوا عُمْياً وصُمّاً فنّياً.

وهذا يعني التشجيع على الإبداع الثقافي والفني للمسلمين أنفسهم. فإذا كانت رسالة الإسلام تدعونا إلى فهم معنى الحياة واحترام المصلحة العامة للناس بالاحتفاء بالحياة والسلام والكرامة والرفاهية والعدالة والمساواة والضمير والإخلاص والتأمل والذكريات والثقافات، تصبح أبواب عالم التعبير الفنّي مشرّعة لإبداع كل شخص. إن العمل المطلوب ليس إنتاج أغانٍ «إسلامية» تتحدث فقط عن الله والرسول واحترام الآباء والأعراف، وما شاكل ذلك من أمور، ولكن يجب التعبير من خلال الفنّ عن المشاعر والتجارب التي تشكل جزءاً من قلوب البشر وحياتهم اليومية، بواسطة الموهبة والفنّ. وأكرر القول إن التحدث عن الطفولة والمخاوف والتوترات والرغبات والحب والصداقة والجراح والفرقة والأمل والموت بطريقة حميمة وطبيعية وعالمية عمل «إسلامي» وليس بلازم أن يضيف إحالات خاصة ترتبط بعالم المبادئ مثل آيات قرآنية أو أحاديث نبوية أو كلمات عربية لتوليد انطباع بأنه جرت «أسلمة» المنتج أو العمل. فهذا الموقف يكشف عن افتقار عميق إلى الثقة بالنفس في أشكال الثقافة والفنّ على العموم. فنتيجة للهوس الذي يتملك الناس بسبب الخوف من انتهاك الأعراف، ما عاد هؤلاء يعرفون كيفية التحدث ببساطة عن المعنى، وباتوا يجدون صعوبة في نقل العواطف الطبيعية وتقاسم التجارب الحياتية التي تتجاوز الانتماء إلى الدين، على الرغم من أن تلك العواطف تضفي على الأعراف معناها الحقيقي.

الشيء الذي يجب أن يميّز الفنّ المعاصر الذي ترعاه الأخلاق الإسلامية هو قدرته على التحدث عن أي شيء، عن الذات، والتطلعات، والتناقضات، والخير والشرّ، والبحث والخيانة، بنبل وصدق وحماسة. يجب التوفيق بين الفنّ والحرّية الحقيقية في قول كل شيء مع دعوة القلب والعقل إلى التعالي على الانحطاط الخلقي. يتعين علينا ألّا ننتج فنّاً «أخلاقياً» يرسم صورة رومانسية غير صادقة عن الواقع والحياة اليومية. والمطلوب هو فنّ «صادق» يجرؤ على التعبير عن حقائق الحياة، بخصوصياتها فضلاً عن شموليتها، ويدعونا للنظر إلى الأمور مباشرة، وتعلّم كيفية التحدث إلى أنفسنا بصدق مع دعوتنا إلى السمة بأنفسنا لاحترام وصداقة وتضامن وحب. كما إنه ليس المراد محاكاة المنتجات الرائجة للثقافة العالمية ونسخ إيقاعاتها أو طرقها في الإنتاج مع «أسلمتها». ومن الملحّ استثمار الوقت والفكر بنواحٍ مركزية جديدة

في الثقافة والفنون، والتوصل إلى بديل يتميز بالأصالة والجاذبية والتمسك بالنتائج الأخلاقية. ونشير إلى أنه ليس جميع النساء والرجال والشباب في مختلف المجتمعات في العالم منساق بطريقة عمياء وراء الثقافة الجماعية الرائجة والموسيقى والأفلام الخالية من الروح ومن الإبداع اللافت. ففي كل مكان، يبحث الناس عن تعبيرات فنّية جميلة، مبدعة، نبيلة وملهمة، وهذا ما يتعين التشجيع عليه اليوم. والمطلوب هو «فنّ أخلاقي» لا يكمن بُعده الأخلاقي في تصنّعه وحديثه عن الوعظ والإرشاد، وإنما في مقاومة ضغط المال، وحركة العرض، والأذواق التافهة التي أعيدت برمجتها، وقياسها واختزلت إلى أكثر تعابيرها فظاظة. إن ميل بعض الفنّانين المعاصرين إلى الجمع بين الأخلاق والنفاق يؤدي بهم إلى الجمع بين النزاهة الفنّية والأعمال التي تتضمن أكثر التعبيرات ابتذالاً وبهيمية: كل شيء ممكن بالنسبة إلى هؤلاء، حتى التشديد على ما هو أسوأ وتحويل البشر المجرَّدين إلى شيء ذليل يراد عرضه. يجب الجمع بين الفنّ والمخيلة، والموسيقى والروح، والأدب والنفس، والرسم والبحث الروحي، وهذه هي آفاق تأمل عميق في الثقافة والفنون في زماننا. وهذا يتطلب ما هو أكثر من نقاش معياري وغير مناسب بالمرّة حول حدود ما هو حلال وحدود ما هو حرام في الموسيقى والتلفاز والأفلام السينمائية. ما من شك في أنه يتعين أخذ قضية الأعرف بالاعتبار، لكن ذلك لن يكون إلا بُعداً عن الواقع ـ أو شيئاً انفصامياً ـ إذا لم يُدمج بقضية معنى الفنّ وأهدافه في الأزمنة الحديثة. ويجب دعوة سائر الفنّانين المهتمّين، في سائر أنواع التعبير الفنّي، إلى المشاركة في هذا التأمل. ويجب عليهم الكفاح للتوصل إلى منتجات مهنية وجذابة وحديثة وعالمية، مع تجنب الخطرين اللذَين يبدوان أنهما يهددان المسلمين: تقليد الثقافة الرائجة مع «أسلمة» منتجات أمركة و«غربنة» الثقافات من ناحية، وحصر أنفسهم بالمنتجات الإسلامية التي تختزل الجوهر الفنّي والجمالي بتكرار «أعراف» سلوكية فاعلة ومناسبة لا تخاطب في النهاية سوى الأشخاص المقتنعين بها فعلاً.

الفصل الثالث عشر

المرأة: التقاليد والتحرّر

تنطوي المقاربة التي عرضناها في هذه الدراسة على نتائج مهمة في العديد من الميادين المختلفة كما رأينا. والواضح أن اقتراح إعادة دراسة الموازنة بين مصادر أصول الفقه الإسلامي ودمج كافة الكفاءات العلمية في المناقشات التي تتناول الأخلاق والعمليات الفقهية المعاصرة يؤثر في بعض التصورات المسبقة، ويشكك بحدود معيّنة في الشرعية والسلطة الدينية. إن الهدف من ذلك، كما ذكرت، إعادة استحضار انسجام مكونات الرسالة والعثور على طريقة لمواجهة تحديات زماننا الحاضر مع التمسك في الوقت نفسه بالمبادئ والغايات التأسيسية.

ربما تكون قضية المرأة التي أبرزت كل هذه التوترات والتناقضات والهواجس الأكثر تواتراً وتعقيداً. وهي تشمل العلاقات الإنسانية والتمثيل الراسخ ومنطقة العلاقة، خارج إطار المصادر النصية نفسها، بالثقافة القديمة والميراث الخاص الذي يظل متأصلاً وشديد الحساسية. إن الحديث عن المرأة في أي مجتمع إنساني يعني التداخل مع خلفيات التركيبات الاجتماعية والرموز الثقافية والعلاقات السلطوية. كما يعني الحديث عن البشر وحرّيتهم واستقلاليتهم وتطلعاتهم الفردية والروحية والاجتماعية. يكشف الحديث عن المرأة العقليات الجماعية، والثقة والخوف، والقوة الحمائية لما يقال ولما لا يقال والأساسات العميقة للتركيبات الاجتماعية وأدوارها، أي إن الموضوع ليس بسيطاً على الإطلاق: فهو يتضمن قضايا معقدة ومتداخلة، والتركيز على بُعد آخر دون سواه يمكن أن يؤدي إلى المغالاة أحياناً وتحريف الانتقادات والمزاعم. لكنه يبقى نقاشاً لا مفرّ منه.

زاد تركيز الجدال في الغرب مؤخراً، وفي البلدان ذات الأغلبية المسلمة بعد ذلك، على النواحي الأكثر بروزاً «لمكانة المرأة في الإسلام». وهذه بالطبع قضية جوهرية، لكن اختزالها بجدال عاطفي ومفرط التبسيط حول لائحة «بالممارسات الخاطئة» قاد إلى تجنّب الخوض في صميم المسألة. يجري الحديث عن قضية «المرأة المسلمة» اليوم كما لو أنها تميّز العلاقة غير التصالحية بين الإسلام والغرب، والتعارض بين عالم الخضوع وعالم يعِد بالحرّية، مع فكرة متكررة تُظهر التباين بين التقاليد المهيبة والحداثة الغربية وتشكل وجهة نظر نسائية على نحو متزايد. وبالتالي تشمل لائحة التمييز في الزيّ وتعدد الزوجات والعنف والميراث وقضايا أخرى يتكرر الحديث عنها المرة تلو المرة. وإلى جانب حقيقة أن جوهر المزاعم التي نعرضها هنا مفتوح للنقاش (على الرغم من أنه لا ينبغي التقليل من شأن طبيعة التمييز الذي ربما تواجهه المرأة المسلمة اليوم)، يبدو أن المسألة تقتضي مسبقاً توسيع مدى النقاش والرجوع إلى المصادر وإلى أساسيات التمثيلات والتفسيرات.

بدأ العديد من النساء والرجال المسلمين بعمل جادّ على دراسة محتويات المصادر النصية، وكيف يجب قراءتها وتفسيرها، وكيفية ارتباطها بالثقافات المحيطة والتركيبات الاجتماعية. يتعين إجراء مثل هذه الدراسات، مع وجوب تفادي خطرين أساسيَّين. فمن ناحية، يتعين على المرء الحذر من المبالغة في التركيز على بعض القضايا الحساسة التي لها علاقة بتفسير النصوص مع إهمال مقاربة أكثر شمولاً تربط النصوص والبيئة الاجتماعية، والمنطق الذي يشرّع في هذه الحالة الأخيرة قراءات معيّنة ويُبرز في بعض الأحيان بديهيات دينية خاطئة. ومن ناحية أخرى، يتعين على المرء تجنب النظر إلى عملية إعادة النظر التحليلية من منظار الغرب فقط، بصرف النظر عن مديحه أو ذمّه. والواضح أنه يتعين التفكير ملياً في هذا الجدال الداخلي على ضوء المصادر النصية والبدء به من الداخل، وأنه لا يمكن ربطه أو ضمه إلى فئات تطرحها الجماعات النسائية والمدافعة عن حقوق المرأة في المجتمعات الغربية[1]. على

---

(١) برغم ذلك، لا يمكن تجاهل المدخلات والتأملات الهامة للحركات النسائية في الغرب على مستوى الأساسيات. فمن كلارا زيتكين في ألمانيا إلى فيرجينيا وولف في إنكلترا وسيمون دي بوفوار أو كريستين دلفي في فرنسا، التأمل بأوضاع المرأة (استقلالها، مكانتها الاجتماعية، حقها =

أنه سيكون من الخطأ وعدم التناسق رفض التأملات التي أثمرت عنها النقاشات والمواجهات الطويلة والمكثفة في المجتمعات الحديثة بشأن قضية المرأة واستقلاليتها وجنسها ودورها (في العائلة أو في المجتمع وعلى الصعيد السياسي أو الاقتصادي)، فضلاً عن منطق السلطة وعمليات التغريب. وبدءاً بالوحي المنزَل، لا بدّ وأن يكون بعض الأسئلة خاصاً للغاية، ويتعين التعامل معه بناء على ذلك، لكن يجب على المرء دراسة كل التفاعلات الممكنة بين المفسرين المتقدمين وبيئاتهم الثقافية وتركيباتهم الاجتماعية[٢]. تتضمن قضايا المرأة العديد من العوامل، ويتعين دراسة وجهات نظر معيّنة من البداية، حتى قبل البدء بمناقشة طبيعة البحث والحلول المقترحة. وأعتقد أنه لن يكون كافياً في دراسة قضايا المرأة الاعتماد على حفنة من الآراء الفقهية الجريئة ـ التي تفسح المجال لظهور آفاق جديدة ـ للدفع بقضايا المرأة بطريقة جوهرية. في هذا المجال، يتطلب منا تحقيق العدالة، وإنهاء كافة أشكال التمييز، والدعوة إلى الإصلاح وإعادة تقييم الإطار والمنهجية التي سبق تقريرها باعتبارها خطوة أولوية لفهم المصادر النصية والالتزام بها على مرّ العصور وفي مختلف البيئات الاجتماعية الثقافية: وهذا يقتضي في مرحلة لاحقة من العملية دمج هذه البيئات في دراسة وفهم كيفية عمل العلاقات بين الرجل والمرأة وتوزيع الأدوار والسلطات بينهما. وهذا يعني أيضاً التأمل في محتواها المنطقي بإيلاء اهتمام خاص بالأوضاع التي تكون فيها المرأة هدف تمثيلات الرجل أو المجتمع بدلاً من أن تكون المحرك لها. وهذا يتضمن دراسة المنطق المنحرف الذي أفشل العديد من المطالب وجعل المرأة تنتقل من

= في التصويت، هويتها، علاقاتها بالسلطة) مهم سواء أكنا متفقين بالكامل مع هذه المقاربات التي ربما تكون جمالية أو شيوعية أو متطرفة إيديولوجياً. الشيء المهم، كما في دراسة سيمون دي بيفوار الطويل، الجنس الثاني، هو تحليل المنطق والتمثيلات التي يتعين انتقادها. صحيح أنه ليس كل شيء في دنيا المراجع الإسلامية يمكن اختزاله بالفئات نفسها، لكن دراسة الطبيعة المعقدة للعلاقات بين المستويات الثقافية والاجتماعية والسياسية على صلة بالمجتمعات والجاليات الإسلامية.

(٢) هذا الذي سعت فاطمة مرنيسي للقيام به في العديد من كتبها، لا سيما في: Fatima Mernissi: *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society* (London: Saki Book Publishers, 1985), and *The Veil and Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam* (New York: Perseus Books, 1991).

تثير المؤلفة عدداً من الأسئلة الدقيقة مع تحليلات ربما تكون قابلة للنقاش أو للطعن (وبخاصة العلاقة بالمصادر النصية)، لكنها تبقى على صلة بقضية مكانة المرأة والنفسية المسلمة.

شكل من أشكال التهميش إلى شكل آخر. وتعامل العديد من النساء، منهنّ المدافعات عن حقوق المرأة، مع هذه التطورات التي ترقى إلى مستوى التناقضات في بعض الأحيان، ويجب قراءة تأملاتهنّ ودراستها[٣]، فهي تلقي الضوء على إمكانية التقريب بين الآراء المتعلقة بالقضايا الاجتماعية السياسية والثقافية، وتشدد على الاختلافات الجوهرية المتعلقة بالذات والآخرين، والحرّية في نهاية المطاف.

أولاً: قراءات أولى.. تفاسير أولى

نشير في البداية إلى أنه ورد في الآيات القرآنية الجمع المذكّر بالإشارة إلى النساء والرجال المؤمنين في السنين الأولى لنزول الوحي. وكان يتم الإشارة إلى «المؤمنين» و«الصادقين»، ويُقصد بذلك الرجال فقط أو النساء والرجال الذين شكلوا معاً صحابة النبي. وسألت امرأة الرسول ذات مرّة (أو في مرات عدة بحسب الروايات) عن سبب عدم الإشارة إلى النساء صراحة في الوحي المنزَل. وفي مرحلة لاحقة، أشار القرآن ـ الذي تضمن بالإضافة إلى تبيان الرسالة العالمية إجابات عن أسئلة طرحها الرجال من الصحابة ـ إلى النساء والرجال بعبارات منفصلة، كما في الآية: ﴿**إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا**﴾[٤].

---

(٣) إن التعليقات الناقدة المتنوعة لبينوات غرولت (وتقييماته) للصراعات النسائية هي الأكثر إثارة للاهتمام في هذا الخصوص. انظر أيضاً: Helen Hirata [et al.], *Dictionnaire critique du féminisme* (Paris: Presses universitaires des France (PUF), 2000).

كما أن الانقسامات داخل المعسكر النسائي (في فرنسا أو إسبانيا أو بريطانيا أو الولايات المتحدة) حول كيفية التعاطي مع قضية المرأة المسلمة في ما يتعلق بالحجاب والزواج وقضايا أخرى تظهر إلى الآن انقسامات (دينية وثقافية ونفسية، إلخ) غير متوقعة داخل الحلقة الثقافية الغربية. والحالة الأبرز على ذلك كريستين دلفي، وهي شخصية تاريخية في الحركة النسائية الفرنسية: تسببت تعليقاتها على قضية المرأة المسلمة في فرنسا (لا سيما مسألة دخول الفتيات المحجبات المدارس) في اتخاذ شريكاتها السابقات في الحركة النسائية قراراً بتهميش أفكارها وصراعها.

(٤) القرآن الكريم، «سورة الأحزاب،» الآية ٣٥.

هذا التطور في الرسالة جزء من التربية الإلهية أثناء نزول الوحي طوال ثلاث وعشرين سنة(٥): وبالتالي أدى ذلك إلى تطور فهم المؤمن للقضايا المختلفة، وإعادة النظر ببعض ممارساته الثقافية أو الاجتماعية. كان المراد هو الرقيّ بمكانة المرأة، التي كانت تُقتل في بعض الأحيان حال الولادة مخافة العار الذي قد تجلبه على قومها، مع توالي نزول الآيات القرآنية. ويبدو بالتالي واضحاً أن رسالة القرآن وموقف النبي يدافعان عن تحرير المرأة من الأغلال الثقافية للقبائل والعشائر العربية ومن الممارسات التي كانت سائدة آنذاك. فالخالق يخاطب المرأة باعتبارها مساوية للرجل، ومكانتها بصفتها مخلوقاً ومؤمنة مساوية لمكانة الرجل، وأن العبادات المفروضة على الجنسين متطابقة تماماً. إنهما شريكان في طريق الإيمان التي تتطلب الدعم والحماية: فالمدلول الذي أشارت إليه الآية: **﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ﴾**(٦)، والآية: **﴿وجعلَ بينكم مودَّةً ورحمة﴾**(٧) هما المصدران القلبيان اللذان يجعلان حياتهما معاً ممكنة: حب الجمع بين الصفات، والرحمة في تجاهل الفشل ونواحي الضعف. كما أدّت الهجرة من مكّة إلى المدينة دوراً في تطور العقلية عند المسلمين. كانت النساء في المدينة أكثر حضوراً ومشاركة وجرأة وثقة بالنفس، حتى إنهنّ فاجأن زوجة النبيّ المكّية عائشة الفقيهة التي قالت: «نِعْمَ النِّسَاءُ نِسَاءُ الأنْصَارِ لَمْ يَمْنَعْهُنَّ الْحَيَاءُ أَنْ يَتَفَقَّهْنَ فِي الدِّينِ»(٨). وساعدت الفترةُ المدنية على التمييز بين المبادئ الدينية والعادات العربية المكية، وعلى إحداث تغييرات في وضعية المرأة. وبالتالي بدأت الحركة الإصلاحية مع نزول الوحي وتلازمت معه، ومع التجارب الاجتماعية، ومع موقف النبي كمثال يحتذي به الصحابة.

ولذلك، يجب قراءة الآيات القرآنية الكريمة وتفسيرها في ضوء تلك الحركة، ويجب النظر إلى القراءات والتفاسير الأولى للوحي المنزَل من خلال المرآة المثالية لأفعال النبي. وبناء على ذلك، طُرحت تفاسير مبتكرة للغاية

---

(٥) انظر: Tariq Ramadan, *Islam, the West and the Challenges of Modernity: Which Project for Which Modernity?* (Leicester, UK: Islamic Foundation, 2000), chap. «The Question of Women in the Mirror of the Revelation», Appendix 4.

(٦) **القرآن الكريم،** «سورة البقرة،» الآية ١٨٧.

(٧) المصدر نفسه، «سورة الروم،» الآية ٢١.

(٨) حديث رواه مسلم.

حيال المرأة ومكانتها وحقوقها منذ مرحلة مبكرة جداً[٩]. وبرزت التصورات حيال الحركة الإصلاحية الداخلية وفهمها والتعليق عليها منذ القرون الأولى التي ترسخت فيها العلوم النصية، لكن يبقى صحيحاً القول إن القرّاء الأوائل كانوا في الأساس رجالاً قرأوا الوحي من خلال منشور جنسهم المزدوج والثقافة التي عاشوا فيها.

لم يكن لدى الصحابة والعلماء المتقدمين خيار سوى قراءة النص في ضوء وضعهم ووجهات نظرهم وواقعهم الخاص. وفي حين تحدث القرآن عن المرأة، وذاتها وأحاسيسها، شرع الفقهاء بتحديد مهامها وحقوقها بناء على الوظائف المتنوعة التي أناطها المجتمع بها. ولذلك كانت النساء «فتيات أو أخوات أو زوجات أو أمهات»، بحيث استند البحث الفقهي والديني المتعلق بالمرأة إلى هذه الفئات. ومن الصعب على الرجل، وعلى الفقيه التعاطي مع قضية المرأة أساساً على أنها كائن في كمالها واستقلالها. وأياً تكن العملية الداخلية التي أطلقها الوحي أو التجارب التاريخية، لا بدّ من أن توجه هذه المقاربة وتقيّد قراءة النصوص وتفسيرها. كان همها منح وظيفة للمرأة وإعداد قائمة بالحقوق والواجبات. على أن قراءة معمقة للنصوص تُظهر أن الغاية من التطور الداخلي المذكور أعلاه، أعني إعادة النظر بوضعية المرأة خطوة إثر خطوة، هي في الواقع لحمل ضمير المؤمن على تصور المرأة من خلال ذاتها بما يتجاوز وظائفها الاجتماعية المختلفة. وهذه الحركة الاستقرائية نحو التدليل على سمو النفس تتضمن بالبداهة تأثيراً في مسألة الوضعية الاجتماعية. وهذا بدوره ينطوي على السماح بنطاق شامل لعملية التفسير والقبول بكافة ما يتمخض عنها من نتائج.

الواضح أن العلماء الأوائل لم يتمكنوا من القيام بهذه المهمة. فبوصفهم رجالاً، بالكاد استطاعوا فعل ما هو أكثر من تحديد وظائف المرأة. وبما أنهم يعملون من خلال ثقافة معيّنة، لم يتمكنوا من تجاوز

---

(٩) يمكن العثور على تعليقات موغلة في القدم حول حقوق المرأة على سبيل المثال في المذاهب الفقهية السنّية الأربعة (التي تشكل الأغلبية الآن) التي تصرّح بأنه ليس من واجب المرأة الاعتناء بزوجها أو خدمته أو القيام بالأعمال المنزلية أو الطهو. وأكثر هؤلاء العلماء صراحة في ذلك العالم الأندلسي ابن حزم (المتوفى عام ١٠٦٤) الذي عاش في قرطبة. كما تبنّت المذاهب الشيعية المتنوعة الموقف المبدع نفسه حيال الزواج وحقوق المرأة ومواضيع في مرحلة مبكرة جداً.

تلك الثقافة. وبالإضافة إلى كونهم خاضعين لجنسهم، كانوا منتجات لثقافتهم. على أنه على ضوء الأهداف السامية التي أشرنا إليها، أعني كرامة الفرد وسلامته واستقلاله وتطوره وتعليمه وذكاءه ورفاهيته وصحته وتوازنه الداخلي (اكتفينا بذكر أهم هذه الأهداف)، يمكن للمرء أن يدرك أن عدداً من القواعد الاستدلالية تحدد وضعية واضحة للمرأة بصفتها إنسانة. فحاجتها الروحية معترَف بها كجزء من وجودها وتطورها أسوة بحاجة الرجل، وتحصيلها العلمي شرط أساسي، إذ جاء في الحديث، «طلب العلم فريضة على كل مسلم»[١٠]. والاعتراف باستقلالية المرأة يُستدَل عليه بحقها في حيازة الأموال والبضائع وإدارتها حالما تبلغ سنّ الرشد من غير أن ترجع إلى أحد (وهذا يشمل الأبوين والزوج)، فضلاً عن احتفاظها باسم عائلتها بعد زواجها. وعلى مستوى أكثر خصوصية، يمهد الاعترافُ بحق المرأة، سواء في الممارسة أم في مقاصد الرسالة الإسلامية، كما أشرنا، في المتعة الجنسية، والاختيار في الزواج والطلاق[١١]، والحمل والإجهاض، الأرضيةَ للبحث في أحوال المرأة كإنسان، وفي وضعيتها واستقلالها وتطلعاتها المشروعة قبل البدء بأي بحث بحقوقها ضمن حدود عائلتها ووظائفها الاجتماعية.

كان علماء النصوص بعيدين عن مثل هذه الاعتبارات عندما شرعوا في المحاولة الأولى لإرساء قواعد فقهية. كانوا متأثرين بثقافة صاغت العلاقات بين الجنسين وفهم المكانة الطبيعية للمرأة في المجتمعات التقليدية الشرقية والعربية (أو الفارسية أو الآسيوية) والهرمية. وقراءة التعليقات الأولى التي اقترحها كبار العلماء مثل الطبري أو الرازي أو القرطبي تُظهر بوضوح أنهم كانوا شديدي التأثر بثقافة خاصة، وأن تعليقاتهم الخاصة بالمرأة ـ دورها وكيفية معاملتها ـ تنبع من الإسقاط الثقافي بقدر ما تنبع من قراءة نقدية معيارية، إذا لم يكن أكثر منها. ربما كانت هذه القراءة ستقترح في ضوء تتالي نزول الوحي على مدى ثلاث وعشرين سنة وموقف النبي والأهداف التي عمل على تحقيقها، تحرير السبل أمام المرأة لو أن المفسرين الأوائل لم يقيدوا أنفسهم بالتفاسير الحرفية أو الاقتصار على ذكر الحقوق

---

(١٠) حديث رواه ابن ماجه.

(١١) انظر: Tariq Ramadan, *In the Footsteps of the Prophet: Lessons from the Life of Muhammad* (New York: Oxford University Press, 2007), pp. 211-216.

والواجبات، أو القبول بالعادات. لم يشعر الرجال، وهم القراء الأوائل للنصوص ومفسروها، بالحاجة إلى ذلك، في ما كانت المرأة المتأثرة بشكل مباشر بالحقائق الاجتماعية والتحريفات المحتملة للنصوص غائبة عن ذلك التوسع الفقهي. استطاع الإمام مالك بن أنس والإمام أبو حنيفة الإدلاء بتعليقات جريئة خاصة ببيئتهما، وبخاصة في الميادين التي اطلعوا على الممارسات فيها من الداخل مثل العلاقات العشائرية أو التجارة، لكن تعذر عليهما فعل الأمر نفسه في قضايا المرأة لأنهما كانا رجلين ولم يكن بمقدورهما أن يفهما من الداخل كيفية ممارسة المرأة العلاقات مع الآخرين وتكاملها مع الديناميات الاجتماعية.

ثانياً: التعامل مع النصوص

بناء على ما تقدم، يجب علينا العودة بالتأكيد إلى النصوص وإلى طرق قراءتها وتفسيرها في ضوء البيئات التي نزلت فيها. إن التفكير الفقهي الإسلامي الخاص بالمرأة هو بالتأكيد الميدان الذي عانى أكثر من غيره من ظاهرتين تقدمت الإشارة إليهما: الاختزال الحرفي والإسقاط الثقافي. وسبق أن رأينا أن الوحي الذي اقترن بأنموذج النبي مثّل تربية إلهية أدت على مدى ثلاث وعشرين سنة وبحسب الظروف التاريخية، إلى تغيير العقليات الأولى لدى المسلمين وحثّهم على دراسة قضية المرأة بطريقة مختلفة. وهناك دراسة تركز حصراً على النصوص وجوهرها والمقارنة بينها وتسلسلها الزمني، مثل **تحرير المرأة في عصر الرسالة** للعالم عبد الحليم أبو شقّه[١٢]، تظهر أنها عملية تحرير متواصلة تعللها النظرة العالمية إلى الرسالة ومقاصدها التي يُستدل عليها من تلك العملية. ولذلك، يجب على المرء، بالإضافة إلى قراءة النصوص، معاينة البيئة الثقافية السائدة وقت الدراسة، وفهم ما تشير إليه النصوص والقضايا التي تتكلم عنها. ويبدو أن تسلسل النصوص في كافة ميادين نشاط المرأة ووجودها في المجتمعات لا يشير إلى الأوامر وحسب، بل ويفتح آفاقاً يمكن استنباطها فقط من خلال مقاربة شاملة وتركيز على الأهداف. وبصرف

---

(١٢) عبد الحليم أبو شقه، **تحرير المرأة في عصر الرسالة** (الكويت: دار القلم، ١٩٩٠)، وقد ترجم إلى الفرنسية: Abd al-halim abu Shuqqah, *Encyclopédie de la femme en Islam: La Femme dans les textes du Saint Coran et des Sahîh d'al-Boukhârî et Mouslim*, [sous la direction de Asmaa Godin et Abdelilah Cherifi Alaoui; traduction Claude Dabbak (Paris: Editions Al Qalam, 1998-2002).

النظر إن كانت النصوص تتحدث عن العلاقة بالله أو بالإيمان أو بالمسجد، وبصرف النظر إن كانت تتحدث عن التعليم الضروري واستقلالية الذات والتعامل مع الآخرين، أم عن العلاقة بالجسد والجنس والزواج والطلاق، أم عن العمل أو السياسة أم حتى عن الحرب، يمكن أن يلاحظ المرء أن القرآن والسُنة يتبنيان مواقف مبتكرة للغاية تميزت كذلك بالانفتاح الشديد في فهمها للبيئات الاجتماعية والمشاركة الجدلية فيها. وبالتالي لم تعد القضية تتعلق بمعرفة ما تقوله النصوص عن المرأة فقط، ولكنها تشمل فهم الغايات التي دعت إليها ودافعت عنها واقترحتها في ما يختص بمكانة المرأة وسلطتها تبعاً للعلاقة بالبيئة في الزمن المعني. ولذلك، يتعين دراسة العلاقة بين النصوص والسياقات، وهو ما سيمكّننا من استنباط المبادئ والمقاصد. فالنصوص لا تتكلم عن نفسها، وتعاليمها متوافقة مع الزمن وجدلية. ذلك أن العلاقة بالزمن جوهرية، والعلاقة بالواقع شرط أساسي. ولا يمكن لقراءة حرفية الأخذ بالاعتبار ديناميات التطور هذه وعلاقتها القوية بالزمن والبيئة. وعلى الأرجح أن التخصص بمحتويات النصوص فقط، كما كان يُشترط على الفقهاء كشرط أولي، سيقيّد جوهر الرسالة ومقاصدها العليا.

لمّا كان بعض النصوص المتاحة تُقرأ وتفسَّر أحياناً من دون اعتبار للتسلسل الزمني والسياق، يصبح من المستحيل على بعض «العلماء» التعبير عن فتاوى واضحة بجرأة في ضوء المقاصد العليا. يجب عليهم على سبيل المثال التحدث بجرأة عن الواقع الذي يُبقي المرأة أمّية أو يمنعها من العمل أو بلوغ الاستقلالية المالية أو الاضطلاع بدور اجتماعي أو اقتصادي، فضلاً عن ممارسات مثل ختان الإناث والزواج القسري والحرمان من الطلاق، أو الصمت على العنف المنزلي، التي تتناقض بشكل مطلق مع رسالة الإسلام التي تجلّت من خلال تطورها (على مدى ثلاث وعشرين سنة) وفي مواقف النبي. على أن ما تقدم لا يشمل كافة المواضيع: يتعين إكمال هذه المواقف بدراسات عن الديناميات الاجتماعية المختلفة، أو عن إدارة السلطات الحقيقية أو الصورية بين الرجل والمرأة، لتسليط الضوء على الأوضاع المعقدة التي يمكن أن تضيع فيها الحقوق (باسم الدين نفسه أو باسم رفضه)، ويحلّ فيها التمييز أو يحل بعض أشكال التهميش محل أشكال أخرى. النساء هنّ أولى ضحايا اختزالات الحقوق تلك في جوهر النصوص، والعوائق المتأصلة في التركيبات الاجتماعية. ولهذا السبب يجب عليهنّ أن يتدرّبن على دراسة

النصوص وحيازة الأدوات اللازمة لتفسيرها وإكمال فهم المبادئ مع تأمل شامل في البيئات ومنطق التمييز أو التهميش(١٣). ولا يمكن التعاطي مع قضايا مثل الحق بالعمل، أو تعدد الزوجات أو الطلاق أو الميراث من خلال دراسة ما تجيزه النصوص أو تحرّمه فقط. ولا يمكن للمقاربة إلا أن تكون شاملة وموسعة في ضوء الغايات السامية وإلّا ربما يتم مخالفة جوهر الأحكام نفسها. فما هي معاني الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، في بيئة كان تعدد الزوجات اللامحدود هو القاعدة، والآيات التي تقيّد إلى حدّ بعيد تعدد الزوجات وتضيف شروطاً أخرى أتاحت لبعض العلماء ـ لا سيما الحنابلة ـ الادعاء بأنه يُشترط الحصول على موافقة الزوجة الأولى مسبقاً، وأنها تستطيع الاعتراض على الزواج الثاني في عقد زواجها؟ وما هو المقصد من الزواج من امرأة واحدة ومن التسامح المقيد مع تعدد الزوجات؟ يتعين استيعاب المدى الكامل للرسالة، من النصوص إلى محتويات مدلولاتها وغاياتها، ككيان واحد. فلا يمكن لقراءة فقهية حرفية متزمتة ينتجها الرجال مواجهة هذا التحدي والوفاء بمتطلباته. فالنساء موجودات هنا سواء لقراءة النصوص أم لدراسة السياقات الاجتماعية التي يعشنَ فيها.

يمكن للتدريب المكثف في العلوم الاجتماعية أن يساعد المرأة، كما الرجل، على القيام بعمل تحليلي شامل وبنّاء للإسقاطات الثقافية التي قام بها الأصوليون والفقهاء ـ من دون انتباه في أغلب الأحيان ـ في تفاسيرهم للنصوص. ربما كان للحوافز التي مالت في بعض الأحيان إلى اقتراح تفاسير منفتحة ومرنة ترتبط، كما مرّ معنا، بالمصلحة المشتركة للناس والصالح العام، نتائج معاكسة تماماً: عند أخذ الممارسات التقليدية الثابتة غالباً في المجتمعات التي يصدر العلماء فتاواهم لها بالاعتبار، وهي المجتمعات التي غالباً ما تأثروا فيها، يصبح من الطبيعي اقتراح تفاسير مقيِّدة وجزئية ومنحازة في بعض الأحيان للنصوص لما للواقع الثقافي من تأثير في القراءة نفسها. وبالتالي فُرضت قيود على الغايات السامية والشاملة للنصوص بسبب الآفاق المغلقة للأحادية الثقافية التي اعتمدت على نطاق التحرك الذي تتيحه المعرفة

(١٣) تعتبر سائر الدراسات في علوم الاجتماع أو في ميدان التربية والتعليم نافعة في هذا الصدد أياً يكن السياق. ويتعين أن تساعدنا هذه المقاربة الشاملة في العلوم الاجتماعية، بالإضافة إلى قضايا أخرى، في تأملاتنا.

الثابتة بالعرف والمصلحة لدعم شرعيتها الخاصة. يمكن للبيئة الاجتماعية فتح آفاق الآيات القرآنية أو الأحاديث النبوية أو تقييدها: يمكن للمرء أن يرى في حال المرأة ـ كون قضاياها تتميز بالحساسية وترتبط بالتقاليد وبالعلاقات بالسلطة والنفوذ ـ إسقاطاً يقيّد العلاقات ويسود دائماً كونه يتعين المحافظة على الممارسات الثقافية القائمة أو تشريعها. إن امتلاك قوة المعرفة والاستقلالية الفكرية والمالية والقدرة على الانضمام إلى سوق العمل وامتلاك الخيار والالتزام السياسي مقيدة وممنوعة في الأغلب لا على ضوء النصوص فقط، بل ومن خلال تجزئة قاطعة للسياقات الثقافية.

يُشترط هنا إيجاد عملية معاكسة تماماً لما ذكرتُه في القسم الثاني. إن المعرفة التي امتلكها العلماء المتقدمون ببيئاتهم، أي ثقتهم بأخذها بالاعتبار عند تفسيرهم النصوص، مكّنتهم من التعاطي مع تلك البيئات لاستنباط الغايات. ساهم أخذ الثقافات والمجتمعات بالاعتبار هنا في التكامل والانفتاح والدينامية. لكن الوضعية الثقافية كانت مناقضة تماماً في القضايا المرتبطة بالسلطة والصلاحية والمرأة: كان الهدف التأكيد على العلاقات والممارسات العرفية الراسخة وتقييدها وتقنينها. ولذلك أتاحت العلاقة الجدلية بين النص والواقع مرونة في إحدى الحالات، وأدّت إلى التصلب في أخرى. يتعين على الفقهاء (من النساء والرجال) بالإضافة إلى الأنثروبولوجيين والمؤرخين وعلماء الاجتماع والإثنولوجيين (من النساء والرجال أيضاً) العمل معاً في عملية موسعة لإجراء دراسات تحليلية وإعادة التفسير وتحليل المجتمعات التي يجب فهم النصوص وتطبيقها فيها ولأجلها. وفي ضوء الأهداف السامية للسلامة الشخصية والكرامة والتعليم والاستقلالية والتطور والحرية والرفاهية، يتعين علينا دراسة كل ما أنتج في الماضي من اختزالات حرفية وإسقاطات ثقافية لإعادة امتلاك المعاني المحتملة للنصوص والشروع بتطبيقها في المجتمعات المعاصرة مع أخذ الأعراف والعادات بالاعتبار هنا أيضاً، وما هو منطق ضمني أو منطق السلطة والإخضاع الذي يمكن أن يعيق صراحة أو بخفاء طلب تحقيق مُثل الأهداف السامية. ينبغي لنا ألّا نضع قاعدة قراءة خاصة بالثقافات التقليدية فقط بل يجب علينا أيضاً تحليل كافة العمليات التي يمكن أن تنتج في المجتمعات المعاصرة علاقات سلطوية ضمنية أو أشكالاً من التهميش في منطق التعاطي مع حقوق المرأة وواجباتها.

ثالثاً: الأهداف والبحث والالتزام

يتعين علينا أن نحمي أنفسنا بالضرورة من التحريفات والاختزالات المحتملة لرسالة الإسلام في سائر الميادين المتعلقة بالمرأة. والعمل الاستدلالي الذي أشرت إليه للتو والذي لأجله طرحت منهجية في القسم الثالث في غاية الأهمية هنا. يتعين وضع مجموعة من المقاصد العليا (والأخلاقيات التطبيقية المناظرة لها) قبل إجراء أي تحليل ظرفي للنصوص والبيئات لتجنب المخاطر بسوء فهم حرفية بعض النصوص أو القيود الثقافية في المجتمعات السابقة أو المعاصرة. وبهذه الطريقة فقط يكون للعمل الاستقرائي في تطبيق التعاليم معنى: الإخلاص للرسالة من دون الخوف من زعزعة الأطر الاجتماعية والعلاقات السلطوية والأدوار التقليدية الملقاة على المرأة نتيجة فهم جزئي للرسالة (أو لرغبة مبتذلة في المحافظة على مصالح ذكورية واضحة). إن التوفيق مع الجوهر التحريري للتعاليم الإسلامية يقتضي ذلك.

يجب على المرء أن يبدأ بتحديد واضح للأسس وترتيب البحوث المتعلقة بالمرأة، والتركيز بشكل شبه حصري على الأدوار والوظائف المختلفة للمرأة في العائلة والوحدات الاجتماعية. ذلك أنه لا يوجد تأملات عميقة وبنّاءة وجدلية حيال المرأة بصفتها إنساناً وحيال الأنوثة وعلاقات المرأة بالمدلولات وممارستها شعائرها الدينية وكيفية ارتباطها بالكيان الاجتماعي ككل. كما إن المقاربة من خلال المقاصد التي تشترط التفكير بالنفس والكرامة والتطور والحرّية والمساواة والعدالة والتوازن والحب والرفاهية لا تسمح لنا بتجاهل الحديث عن ذات المرأة وروحيتها واستقلالها ومسؤولياتها والمدلول الأساسي والاجتماعي للأنوثة. صحيح أنه باستطاعة الفقهاء الرجال ملامسة هذه الأبعاد في بعض الأحيان، لكن المرأة هي التي يتعين عليها أن ترفض من البداية القبول بأن يكون البحث الديني في قضاياها فقهي صرف ومكبوح من الناحية الفعلية لأنه يتعامل مع العلاقات بين الأشخاص من دون التوسع في أي شيء له علاقة بالأنوثة. ويشكل هذا البحث المقيد والاختزالي خطراً، كما ذكرنا، على مستويات عدة: فالمسألة لا تتعلق بطموح المرأة بتقنين وظائفها الاجتماعية المتنوعة، وبالتالي رفع القيود عنها، وحسب، بل إنها تمنح الأعراف هذه الأهمية المهيمنة التي يمكن أن تؤدي إلى توصيات شعائرية صارمة خاصة بالممارسة الدينية (مثل القواعد السلوكية، اللباس) وممارسات شكلية صرفة خاصة بالشؤون الاجتماعية (مثل حقوق الزوجة

وواجباتها، والمسؤوليات العائلية التي تتحملها الأم). ولذلك، ينطوي التحرير الأول الذي يجب التوصل إليه ـ والذي قد يدفع إلى تطور مجموع المؤمنين في العالم ـ على إنتاج بحث في الأنوثة يستعيد الرابط بالمدلولات بدلاً من التركيز على الأعراف. وهذا ما نلاحظه في كل مكان اليوم: تتطلب الصحوة والإحياء الروحي الذي يسري في المجتمعات الإسلامية، حيث تشكل المرأة عاملاً نشطاً على الخصوص، بحثاً جديداً في مدلول الإيمان والعبادة والحرّية والالتزام الاجتماعي. كما يصح القول أيضاً إن البعض يخلط بين السعي إلى معرفة المدلول ـ في صميم الثقافة العالمية ومع إضاعة النقاط المرجعية السابقة ـ والرجوع إلى المصادر التقليدية الأكثر جموداً، والتي يبدو أنها تحمي كلاً من المدلولات والأعراف. إن حل هذه المعادلة المعاصرة المعقدة بالرجوع إلى أنموذج مثالي قديم أمر قياسي في أوضاع الأزمات وفقدان الثقة والحاجة إلى الوقاية من التطورات الاجتماعية التي تفلت من سيطرة أولئك المعنيين. ولهذا السبب يتعين الاعتماد في البحث على دراسات معمقة لكافة أبعاد كيان المرأة على ضوء المقاصد العليا. وهذا يعني إثارة قضايا، في ما عدا مناقشة الأعراف، مثل حيازة المعرفة (بالنصوص وسائر العلوم الأخرى) الخاصة بالمرأة، ومدلول كرامتها ورفاهيتها في كل ما له علاقة بعقلها وقلبها وجسدها واستقلالها الذي لا يجوز التفريط فيه، وجوهر حرّيتها في مشهد التمثيل الاجتماعي، وكذلك في الهياكل الجماعية، من دون تجاهل مسألة جوهر الأنوثة والعوامل المتصلة بها. إن عملية التحرير الابتدائية كثيرة المطالب، لكنها شرط مسبق إذا كنا نهدف إلى إيجاد دينامية اجتماعية تحترم المقاصد وتقاوم أشدّ حالات التهميش دقة وتناقضاً.

يجب التأمل مسبقاً بمتطلبات الإيمان على الصعيد الروحي ومعرفة المدلول حتى قبل العودة إلى قضايا التمييز الاجتماعي وهياكل السلطة في المجموعات الإنسانية. غالباً ما تفتقر هذه المقاربة إلى الدراسات والمناقشات الكلاسيكية التي تنطوي على نماذج محتملة فورية للتميز الذي يؤثر في المرأة وفي صميم المشهد الجماعي أو الديناميات الاجتماعية. لا يوجد كلام وعمل كثير، في حال وُجد أصلاً، في مسألة مدلول السعي والمواجهة بروحية يجب أن تعد بالتحرير والاستقلالية. كما إن المقاصد العليا للأخلاق المتعلقة بالنفس تتطلب تعليم الضمير، واحترام كرامة النفس والسعي لتوازن داخلي وللحب والصدق والتواضع والتأمل. إنها دعوة إلى التوسع في فلسفة

أنثوية أساسية للذات والاستقلالية والحرية التي يرجح أن تتعامل مع التمثيلات التقليدية الأكثر جموداً والإسقاطات الذاتية الأكثر حداثة. يتعين عرض اقتراحات خاصة بحضور اجتماعي للمرأة وبمشاركتها لكي تتمكن من التصالح مع نفسها وجوهر حرّيتها ورفض كافة أشكال الاختزال والإبعاد، سواء في المرأة كدالّة في الماضي أم في المرأة اليوم كموضوع جنسي. وستكون الأنوثة الاجتماعية والسياسية التي تُسقط هذه التأملات في النفس والروحانية والمدلول وغايات الأنوثة في ذاتها وفي المجتمع، معرضة لخطر سوء فهم جوهرها وعلاقاتها المحتملة. يتعين الجمع بين التأمل في المرأة كموضوع والتأمل الأساسي بذات المرأة. ويحدد هذا التأمل الأخير جوهر الأنوثة في كرامتها، في حين يمنح التأمل الأول المرأةَ معنى أن تكون حرّة. فليست الفكرة في محاربة التمييز ضدّ المرأة وحسب - على الرغم من أنه صراع لا بدّ منه - بل والمراد تغيير المجتمع أيضاً في ضوء الأسئلة التي تطرحها المرأة اليوم عن نفسها، والأسئلة التي يطرحها المجتمع بشأن معرفة المدلولات ورفاهة المرأة وحرّيتها.

نحن بحاجة إلى مناقشات معمقة من دون قيود شكلية لأن الذي على المحك هو معنى الممارسات التي تتجاوز مجرد احترام العادات. قيل الكثير في الغرب عن زيّ المرأة المسلمة التي ترى فيه تعبيراً عن التواضع، في حين ينظر إليه البعض في المجتمعات العصرية كعلامة على الإخضاع التمييزي. وفي رد فعل غالباً، يُنظر إلى المؤسسات أو إلى العلماء المسلمين بأنهم يرون في الزيّ التعبير النهائي عن الإيمان أو عملاً مقاوِماً للإمبريالية الثقافية الغربية. وفي كل الحالات، اختزلت هذه المناقشاتُ معنى التواضع نفسه باعتباره وسيلة أو غاية. وفي المنظار الروحي، ولدى التأمل بالذات والحرّية، لا يمكن حصر فهم معنى التواضع (بحق الرجل والمرأة على حدّ سواء) بالزيّ في قضية التواضع المرئي. يتعين أن يكون الزيّ جزءاً من مقاربة أساسية تدمج معنى التواضع الروحي والنفسي والفكري بالتواضع في الزيّ. وفي زمن غالباً ما تُحتجز فيه المرأة إما بتمثيلات معيارية صارمة أو بتمثيلات جمالية أساساً، يُشتَمّ من التأمل في جوهر التواضع ومعناه احتجاج وتحرر. والمقاومة تبدأ عند هذه الأعماق(١٤).

---

(١٤) في مساجد عديدة في الولايات المتحدة أو في أوروبا (لا سيما في مناسبة واحدة خلال شهر رمضان في مدينة ليل في شمال فرنسا)، فاجأتُ العديد من المسلمين بالدعوة إلى تأمل أعمق وأشمل في معنى التواضع على ضوء التحديات في مجتمعاتنا. فلا يمكن أن يكون هناك =

لكنّ ذلك لا يمنع التأمل الجوهري بالمسائل الاجتماعية ـ بل إنه يعني العكس تماماً. ولأسباب لها علاقة بالنفس، والضمير، ولأسباب نفسية أيضاً، ترتبط المرأة على الخصوص بالحياة والالتزام والأطفال والتعليم. ولم يسبق أن شعرت مجتمعاتنا بهذه الحاجة الملحّة إلى هذه المدخلات الأنثوية في التعاطي مع بعض القضايا التي هي في الواقع أوسع من «مجرد» قضية المرأة. على أنه ربما كان أحد أهم مساهمات المرأة في قضيتها لا يكمن بمقاومة أشكال التمييز والاستبعاد التي تؤثر مباشرة فيها، ولكن بطريقة تعاطيها مع الأزمات الاجتماعية التي تشملنا جميعاً. وهنا أيضاً، يجب التعاطي مع المسألة من مصدرها وهو ما قد يثمر عن طريقة جديدة لتحديد أولويات الالتزامات الاجتماعية والسياسية. وهذا يعني البدء برفض دخول العالم السياسي للرجل بالتعاطي مع السياسة على طريقة تعاطيه معها(١٥). فذلك لا يعني سوى شكل آخر من الإبعاد. إنها قضية شديدة الخصوصية وتتطلب طرح تساؤلات شاملة وعميقة حول قضية المرأة ومساهماتها في الأزمنة الحديثة.

= ثقافة حوار أو سلام من دون بروز روحية أو فلسفة عامة فكرية ونفسية والتواضع في اللباس. ومن المهم في عصر الاتصالات ووسائل الإعلام وزن تأثير الصور كأداة لنقل الرسائل السياسية والثقافية. وينبغي أن يضيف المرء إلى ما تقدم سيطرة الوسائل التقنية التي ربما تُخضع الفكر إما لضغوط العجرفة أو إغرائها. عندما تساق عوالم المراجع إلى التفاعل بشكل دائم ومفصل، يتعين أن يصبح التواضع في الحالات كافة رفيقاً مخلصاً للالتزامات الفكرية والنفسية وبالطبع اللباس. فالتواضع يتعلق بالمدلولات والأهداف والرموز: إنه يخبرنا عن علاقة المرء بنفسه وبالعالم، وينبغي دراسة ذلك وفهمه. إن التواضع الداخلي والخارجي هو جوهر هذا التأمل الأساسي.

(١٥) في عالم الرجال، يتعين على المرأة دائماً «القيام بأكثر» مما يقوم به الرجل لكي تثبت قدرتها. وهذا ما هي عليه الحال دائماً بالنسبة إلى الزنوج في عالم البيض أو إلى المواطنين الجدد، أي المهاجرين سابقاً، في المجتمعات التي تحتضنهم (في الشرق أو في الغرب): يتعين عليهم «الاندماج». والاندماج الذي لا يتحقق أبداً للمرأة والمواطنين «من المهاجرين» والسود أو معتنقي دين جديد يُظهر قضايا السلطة التي تقف خلف التمثيلات المستمرة. وقد لحظت الدراسات التي قامت بها سيدات أو مفكرون أو ناشطون حللوا العمليات المتعلقة بالعرق (أو تأثروا بها)، من فريديريك دوغلاس إلى مارتن لوثر كينغ أو مالكوم إكس، وجود الثابت نفسه في كل مكان: التمييز والنزعة العرقية لها علاقة بالتصورات المصاحبة للوجستيات السلطة. وفي ما يختص بالمرأة، من المهم بالنسبة إليها أن ترفض التشبه بصورة معينة للرجل، أو اللجوء إلى العلاقة نفسها بالسلطة أو محاولة أن تكون أشد قسوة أو عديمة المرونة على طريقة «المرأة الحديدية» مارغريت تاتشر سابقاً أو كوندوليزا رايس اليوم. ينبغي أن تكون مقاربة النساء مع السياسة جديدة ومختلفة سواء في طرقها أو أولوياتها. وينبغي على المرء بالتأكيد أن يتذكر أن الإشارة القرآنية الرئيسية للمرأة في السلطة، مملكة سبأ (سورة النمل) تصوّرها -منفتحة على التشاور والتعقل والحكمة (بخلاف الكثير من الملوك والقادة) وأنها تحاول تجنب الصراع والحرب مهما كانت التكاليف. وينبغي التفكير ملياً في هذه التعاليم.

من وجهة نظر الفقهاء، من النساء والرجال، الأولوية هي للتخلص من التمثيلات الاجتماعية والإعلامية «للغرب» والتي تقيّد مناقشة قضايا النماذج أو الأشكال. وبالتالي، يُنظر إلى الأنموذج الثقافي الغربي بأنه يتطلب مقاومة عبر التشديد على «جواب إسلامي» يعتمد بالضرورة على شكلية الأدوار الاجتماعية أو الزيّ. لكن هذا الجواب ليس كافياً كما نلاحظ في كل يوم. فبعيداً عن أي شكليات، أو في تعارض مع كافة الشكليات بالأحرى، يتعين أن يبدأ الالتزام بالاعتراف بذات المرأة ومشاركتها بالتشكيك في الأهداف لا في التمثيلات فقط. ويتعين على المرأة ـ إلى جانب الرجل ـ قبل الخوض في أي عملية التزام جماعي أو اجتماعي أو سياسي تحديد إطار لمفهوم ديني وإنساني ويبحث يوفق بين المرأة ووظيفتها كعامل روحي حرّ ومستقل ومسؤول. بالاعتماد على هذه المقاربة التي تعيد قراءة النصوص على ضوء الأهداف السامية، يصبح من الممكن التفكير بحضور المرأة ومساهماتها الكبرى في تطوير المجتمعات المعاصرة مع الشروع في إصلاح أشكال التمييز الذي لا تزال تعانيه. يتعين علينا أن نرفض بصراحة القبول بمعاناة امرأة تملك المؤهلات التدريبية والمهارات التي يملكها الرجل من التمييز الوظيفي أو تقاضي أجر لا يتعدى ٧٠ في المئة من مقدار راتب الرجل، أو أنه يجب منعها من تولّي مراكز المسؤولية لأنها امرأة، أو يجب اعتبار الحامل معاقة، أو يجب إرغامها على الإذعان لصورة الرجل الذي لا يزال يهيمن على سوق العمل. يتعين على المجالس الفقهية التي تضم علماء من النساء ومتخصصة بالنصوص فضلاً عن دراسة اللوجستيات الاجتماعية، المجاهرة برأيها في قضايا الحقوق والعدالة والمساواة. وهذا جزء من إصلاح طويل المدى للعقليات وللديناميات الاجتماعية، ويتطلب التزاماً حازماً بالتعليم والعمل الاجتماعي والبُعد النفسي الجماعي للتمثيلات. ولهذا السبب يمكن أن يتبين أن الإغراء بتحويل قضية المرأة إلى صراع إعلامي معاصر عمل خطر يعود بنتائج خطيرة وغير منتجة وعميقة على مستويات عدة: أولاً، لأننا في قلب عالم التمثيلات المفروضة التي يجب التخلص منها، ولأن الخطر كبير ـ وجلي غالباً ـ بأن يظهر تمثيل إعلامي معاكس لمواضيع المرأة التي حُولت إلى هدف لهذا التمثيل.

لن تستطيع الشكليات الدينية مقاومة بداية ثقافة عالمية تهدد الأخلاق وتفرض فكرة معيّنة خاصة بالمرأة ووظائفها. إن التأمل العميق في المدلولات والغايات أولوية ملحّة بالنسبة إلى المرأة. والقيود والعقبات وتحريف الرسالة

يؤثر بالتدريج في كافة عوالم المراجع، والعالم الإسلامي الممزق بين الرفض والتقليد لا يقدم في الوقت الحالي أي إسهام ذي شأن في هذا التأمل الجوهري. ويجب على النساء ألّا ينتظرن بطريقة سلبية ريثما يحصل شيء: يتعين عليهنّ الاعتناء بأنفسهنّ وتطوير مقاربات جديدة على ضوء المقاصد العليا لحماية أنفسهنّ وسلامتهنّ وأنوثتهنّ وحقوقهنّ. يتعين عليهنّ محاربة كل الديكتاتوريات الشكلية التي تفرض الحجاب من دون إيمان أنه عمل ينبع من القلب، والتي تتصور أن كل أجسام النساء [المحسوسة] يلائمها مقاس واحد(١٦)، وترغم النساء على لزوم منازلهنّ لأسباب دينية وتعيدهن إلى منازلهنّ بعد سنّ الخامسة والأربعين لأسباب جمالية.

رابعاً: المجتمع والمساجد

يجب على المرء أن يبدأ أحياناً بمسائل ملموسة وبسيطة، لكنها ليست الأسهل دائماً. غالباً ما تتجمع المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة والأوساط الإسلامية في الغرب أو أفريقيا أو آسيا حول المساجد التي تؤدي بطريقة أو أخرى دوراً عظيم الأهمية في فكر المجموعة وجمود تفكيرها. وغالباً ما يتم الانتقاص من هذا الدور عند التصدي لقضية المرأة: يجري التركيز على الزيّ والوضع العائلي والحضور الاجتماعي ـ لا عيب في ذلك ـ لكنّ هذا الحيّز عرضة للتجاهل في الأغلب، في حين أنه يركز من الناحية الفعلية ويجسد أغلب المشكلات التي تضعف المجتمعات الإسلامية اليوم.

المسجد حيّز ديني يعبّر عن فكرة سلطة معيّنة وجوهر معالجة وتوزيع للأدوار. وهذه النواحي الثلاث أساسية تؤثر في النفسية الجماعية للمسلمين وتشعّ بالمواقف والسلوكيات في الحياة اليومية. وهذا ليس بالأمر الجديد، فبالإمكان ملاحظة الدور المركزي الذي تقوم به المساجد منذ فجر الإسلام. وما من شك في أن بناء المسجد في زمن النبي شكل معنى وجود المسلمين أو ما هو أكثر، تكيّفهم مع مكان إقامتهم الجديد. بدأت حياتهم الاجتماعية

---

(١٦) سمعت ذلك من بعض المدافعات عن حقوق المرأة خلال لقاء في برلمان بروكسل نظمه أعضاء اشتراكيون في البرلمان الأوروبي. وأعربت إحدى المشاركات الإيطاليات عن الأمل بأن تتمكن الحركة النسائية من التقريب بين المرأة المسلمة والتقاليد الغربية القديمة، ولقد رأت علاقة تكاملية واضحة بين المرأة التي تنتقد صورة الرجل من منطلق أخلاقي ديني والمقاومة اللازمة لما سمّته «دكتاتورية الحجم ١٠».

بالانتظام بسرعة حول المسجد، كما في المدينة المنورة، حيث كانوا يؤدون صلواتهم اليومية ويعقدون حلقات التعليم والتدريب، ويستقبلون الرجال والنساء فضلاً عن الزوار، ويوانسون الفقراء ويزاولون كافة النشاطات ذات الصلة. واحتلت إمكانية الوصول إلى المسجد والتوزيع الفراغي ومشاركة النساء والرجال أهمية بالغة: إذ رحّب مسجد النبي بالسيدات وكان الالتزام بتعليمهنّ مساوياً للالتزام بتعليم الرجال، وكان دورهنّ الاجتماعي معترفاً به بالبداهة، كما دور أم سلمة زوجة النبي وابنته فاطمة. واليوم، يجب وضع العلاقة بالمساجد في صميم مقاربة شاملة لتقييم الإصلاحات اللازمة والأولويات التي يتعين احترامها.

إن المساجد اليوم أمكنة الرجال، وهذا لا يناظر المقاصد العليا لرسالة الإسلام. ووردت أحاديث نبوية عدة تعبّر عن أفضلية أداء المرأة صلواتها في بيتها، لكنّ جل رسالة الإسلام فضلاً عن أفعال النبي تكفي لإثبات أنه يتعين فتح المساجد للنساء من دون قيد. ففي المسجد النبوي، كان الرجال يصطفون في المقدمة والنساء يصطففن في الخلف لأن وضعية الصلاة تشترط التواضع. كانوا جميعاً في المكان نفسه، وكان بمقدور المرأة الإفصاح عن رأيها(١٧). وفي سياق التاريخ، تم تقسيم هذا المكان، مع استحداث مداخل منفصلة لتسهيل دخول المساجد: يمكن تفهم هذه التطورات (التي ترجع إلى الثقافة والعدد الكبير من المؤمنين الذين يؤمّون المساجد الكبيرة) وسيكون عكس هذا الميل أمراً صعباً على صعيد إدارة المكان (وإن كنت أعتقد أنها ستكون خطوة ضرورية). لكن يبقى شرطاً أساسياً السماح للمرأة بفرصة مساوية لدخول مكان للعبادة يتميز بالنظافة ويحظى بالرعاية ومجهز بنظام صوتي مساوٍ للنظام الذي يُستخدم في مكان الرجال. لكن الحال ليست كذلك اليوم. فلا يقتصر الأمر على عدم وجود مرافق خاصة بالنساء في بعض المساجد، بل إنها تعاني في حال وجدت إهمالاً مروّعاً. وهذه المرافق صغيرة الحجم جداً، ولا تحظى بالرعاية، أو أنها غير مزوّدة بتجهيزات، والنظام الصوتي فيها ضعيف في الأغلب وهو ما يثني السيدات عن ارتياد المساجد. وفي أيام الأعياد، عندما تتزايد أعداد المصلين، ربما تُضم مرافق

---

(١٧) Ramadan, *In the Footsteps of the Prophet: Lessons from the Life of Muhammad*, pp. 146-148.

السيدات إلى مرافق الرجال ويُطلب منهنّ أداء الصلاة في مكان آخر أو في البيوت. وفي بعض الدول أو المجتمعات المسلمة، تنتظر السيدات في السيارات أثناء أداء أزواجهنّ أو أشقائهنّ أو أبنائهنّ الصلاة: لا يوجد مرافق متاحة لهنّ حتى إن وقت الصلاة ينقضي من غير أن يستطعن أداء الصلاة. وهذا الوضع يشرح بجلاء الحالة الذهنية المسببة لذلك: هذا وضع غير مقبول إطلاقاً.

لم يعد يصعب على السيدات ارتياد المساجد وحسب، بل وأصبحت مشاركتهنّ في إدارتها نادرة واستثنائية وغير واردة في بعض الأحيان. واللجان الإدارية والرؤساء وأعضاء المنظمات التي تدير دور العبادة تكاد تقتصر على الرجال الذين يختارون النشاطات التي تُؤدّى فيها بموجب رؤية خاصة تجاه أدوار الرجال والنساء والأطفال والمسجد نفسه. يتعين دمج النساء في إدارة لجان المساجد بقدر ما يلزم أن يكون حضورهنّ لازم في التأملات وفي المجامع الفقهية. فهذه المجامع، التي تعني ما هو أكثر من خطب الأئمة، توجّه النشاطات في دور العبادة، وتضفي معنى على المعالجة الدينية وتؤثر (أو تفشل في التأثير) في الالتزامات الاجتماعية للنساء والرجال. وفي تلك المساجد التي يشارك في إدارتها النساء والرجال، يساور المرء شعور أقوى منه في أي مسجد آخر بتوافر قدر أكبر من الرعاية بتعليم الضروريات فضلاً عن التطبيقات العملية التي لها صلة بالواقع: إننا بأمس الحاجة إلى هذه المساهمة المضاعفة. فالنساء يشجعن أكثر من الرجال (كما يتجلي في أمكنة أخرى) على التعليم الروحي الذي يركز على المدلولات بدلاً من التركيز على المقاربات الشكلية التي تقتصر على الشعائر والواجبات والمحظورات. يجب أن يؤدي حضورهنّ في لجان إدارة المساجد أولاً إلى إصلاح المشكلات التي لها علاقة بدخول المساجد وضعف الاهتمام بها، لكن يجب أن يشاركن أيضاً في تنظيم نشاطات المصلين بعامة، ونشاطات المصليات بخاصة، والشباب.

غالباً ما يتم التشديد على دور الأئمة، وهو دور حيوي بالتأكيد بسبب اتصالهم بالمصلين ومعرفتهم بالبيئة الاجتماعية وطلاقتهم بلغات البلدان التي لا تتكلم بالعربية. لكن يبقى أن نقول إن المناسبة الأشد تأثيراً في المساجد وضمن المجتمعات الإسلامية الروحية تبدأ قبل الخطب الأسبوعية، لأن ما

يضفي شكلاً على المجموعة هو طريقة تصور المدراء للمساجد ولدورها وتأثيرها وعلاقاتها بالسلطة. وهذا هو المجال الذي يتعين على النساء والرجال أن يعملوا فيه معاً، بأعداد متساوية، على تلبية الحاجات الروحية والعملية للمجتمع: جعل الوصول إلى المسجد في متناول المرأة، وإعطاء دروس تركز على البحث عن المعاني والروحانيات، وتعميق التأثير الإيجابي للمسجد في البيئة الاجتماعية التي يوجد فيها، وتدريب الشباب ومؤانسة الفقراء، وتأسيس وجود اجتماعي منفتح وفاعل. هناك عدد كبير من المساجد حققت في شتى أرجاء العالم وتحقق نجاحات لافتة، ويتعين إغداق الثناء على تلك المبادرات. لكنّ الواضح أن المرأة لا تزال غائبة عن تلك الديناميات في الأغلب، وهذا يتسبب بحالة ذهنية يبدو أنها تجرد المرأة من حقوقها الدينية وتجردها، من باب أولى، من مراكز السلطة والإدارة. ولذلك تبدأ الانحرافات من هذه النقطة بالذات، ونتائجها يمكن ملاحظتها يومياً في المساجد نفسها بالمجتمعات ذات الأغلبية المسلمة. على أن مقاربة تركز على الأهداف ـ كما وصفنا في القسم السابق ـ ستتطلب إصلاحاً جذرياً فعلياً للإدارة العملية للمساجد. وهذا يقتضي من المرأة أيضاً المشاركة والمطالبة بحق الاضطلاع بدورها المشروع. وسواء في العالم الإسلامي أم في الغرب، هذه المشاركة نادرة جداً، والتقيتُ بمسؤولين عن المساجد اشتكوا هم أيضاً من سلبية المرأة في هذا الخصوص. فالمرأة، كما كل ضحايا التمييز أو التهميش، ترضخ أو حتى تنشئ العمليات التي تستغلها في المساجد كما في الحياة، وفي العمل كما في الأمومة.

خامساً: الأسرة

تركز أغلب التعليقات التي تتناول قضية المرأة في الأعمال الكلاسيكية والبحوث التقليدية على الأهمية البالغة للأسرة في الإسلام. ولذلك كانت غاية حماية الأسرة هي التي حملت العديد من الفقهاء على تكرار الأعراف التي أرستها النصوص وعلى الإصرار على الدور المركزي للمرأة في المحافظة على وحدة الأسرة. ليس هناك شك في القيمة الجوهرية للأسرة في التعاليم الدينية: من المهم التشديد على الأهداف والإطار الذي يتعين من خلاله دراسة كنهها والدفاع عنها بوصفها لب المجتمعات التقليدية أو الحديثة. وهنا أيضاً يجب دراسة المسألة بشمولية على ضوء البيئات الاجتماعية المختلفة التي تكتنف

التأملات. ولدى دراسة المنتجات الفقهية المختلفة والفتاوى الفقهية المتنوعة التي أصدرتها المجامع الفقهية المختلفة في الدول ذات الأغلبية المسلمة ـ فضلاً عن المجامع في المجتمعات الغربية[١٨] ـ يلاحظ المرء وجود تباين صارخ بين التشديد على الأعراف وأدوار المرأة وواجباتها داخل الأسرة من ناحية، وبين الحالة الحاضرة للأسر التي تمرّ في أزمات أو تشهد توترات أو تعاني الطلاق والعنف والكثير من المعاناة التي تفوق الحصر من ناحية أخرى. إذا كان تكرار الحديث عن الأعراف يوفر الطمأنينة ستنتج دراسة الأوضاع اليومية الفعلية والملموسة والمجرّبة تأثيراً معاكساً تماماً، ولا يمكن إلا أن تزرع القلق وترخي بالشكوك في البحث السلس والمفرط في التبسيط والتقليدي في المُثُل العائلية. إن الأزمة عميقة والقلق منتشر في الأسر المسلمة في الشرق والغرب. إن تكرار الحديث عن الأعراف والواجبات والحقوق بطريقة حرفية ـ من دون دراسة الواقع ـ يمكن أن يساعد المرء على إغلاق عينيه لكنه لن يحل أياً من المشكلات التي تواجه الأزواج والأسر المسلمة اليوم. وفي حال تركزت مسؤولية النساء والأمهات على حل المشكلات الأسرية فقط (التي يدعي بعض «العلماء» أنه لا يوجد لها سبب سوى إهمال المرأة و«عصرنتها»)، سيكون ذلك دليلاً على أن الأزمات الحالية لم تخضع لقياس دقيق وكذلك التحولات الاجتماعية الطبيعية على الخصوص التي تقتضي الرجوع إلى المصادر النصية. الشيء الذي نحن بحاجة إليه في نهاية المطاف هو استنباط تطبيق يحترم الأهداف السامية، ويملك وسيلة ملموسة للسير بالأمور نحو الأحسن. وسواء أكان المرء يعيش في أفريقيا أم بآسيا، وفي الولايات المتحدة أم أوروبا، يتطلب بناء أسرة متوازنة ومنسجمة وقادرة على مقاومة إجهادات الواقع والزمن جهداً مستمراً. إنه صراع، أو جهاد لا يمكن الانتصار فيه من خلال التعاليم المعيارية، وإنما بالاعتماد على فهم عميق لغايات الحياة الزوجية والأبوة والحب.

جاء في السُنة النبوية أن من يتزوج يكون قد استكمل «نصف الدين»[١٩]. وهذا يشير إلى أهمية الدين في التأكيد على شخصية الفرد وإيمانه. يركز الحديث بوضوح على أهداف الزواج الذي يتعين أن يسد

(١٨) يمكن ملاحظة التمييز نفسه سواء في المجامع الفقهية في مصر، الأزهر، أم في المملكة العربية السعودية أم في الكويت أم في إندونيسيا أم في أوروبا وأمريكا.

(١٩) حديث رواه الإمام البيهقي.

حاجات المرء ويجيب عن المتطلبات الأخلاقية للتعاليم الدينية والروحية. وهذا لا يمكن أن يُختزل ببحث دفاعي وشكلي نسمعه اليوم وهو يتحدث عن معنى الزواج في الإسلام: في مواجهة الإفراط في التساهل حالياً، يجري طرح الزواج كواجب، بحيث إنه يجب على قواعده وحقوقه أن تكون كافية، بتوحيدها المؤمنين، لضمان نجاح الزواج. يوجد هنا أيضاً تعاليم ونصائح معيارية محضة تفشل في تلبية حاجة النساء والرجال الذين يرغبون في تأسيس أسر أو تجنب الطلاق. إن الحديث عن الزواج يقتضي بالتأكيد الحديث عن النفس والإنجاز الشخصي، والتعامل مع قضايا الحب والحوار والإنصات والانجذاب الجسدي والجنسي وفقاً لما هو سائد في الثقافات والعادات والدوائر الأسرية الأوسع. فلا يمكن تأسيس زواج دائم قائم على الحب من خلال مذكرات دينية شاملة، أو فتاوى فقهية، أو لوائح بالواجبات والحقوق. لكن من دواعي الأسف أن البحوث الدينية في الزواج ترقى إلى هذا المستوى بالذات أساساً، ويغلب على الرجال استخدام هذه الحقيقة: هناك رجال لا يعيرون اهتماماً لأي من التعاليم الإسلامية الروحية (الخاصة بالحياة اليومية أو الزوجية)، ويصرّون عندما تعصف أزمة على حقوقهم الإسلامية بوصفهم أزواجاً، ويعتمدون على تقليد يعرفون أنه يحابيهم وأنهم يستطيعون تطويعه وفقاً لرغباتهم. ينتج من هذه الشكليات التي تعتمد على تقليد ديني وثقافي في تبرير إملاءاتها، دائرة مفرغة تُبقي المعاناة وتغذّي النفاق. وسواء في المجتمعات التقليدية أو في الغرب، يذكر الرجالُ النساء بواجباتهنّ ولا يترددون في إعداد قائمة بحقوقهم الخاصة لكي يختاروا ويقرروا (للزوج وللزوجة) أو حتى يلجأون إلى تعدد الزوجات دونما اعتبار لحقوق الزوجة والشروط الاجتماعية والدينية التي يتعين احترامها بشكل مطلق. وغالباً ما يلزم الفقهاء الصمت بل ويشاركون في مثل هذه التحريفات الذكورية النفاقية.

الشيء الذي يتعين إصلاحه ومراجعته هو المقاربة برمتها والأحكام المتعلقة بالزواج. يتعين على النساء والرجال ـ من العلماء والأطباء النفسيين والعمال الاجتماعيين ـ المشاركة في هذه المهمة معاً وبشكل يومي وعلى ضوء المصادر النصية. ويتعين نصح الأزواج ومساندتهم عبر الإصرار على الحرّية في اختيار المرء شريك حياته بناء على الحب الذي متى أحس به يجب عليه العناية به والمحافظة عليه وتعميقه من خلال التبصر والحوار والإشباع الشخصي لكل من الشريكين. ويتعين علينا التباحث بالقضايا الحساسة ولكنها

ضرورية مثل مدى صعوبة أن يكون المرء زوجاً أو زوجة في هذه الأيام، والجهود التي يتعين بذلها: إقامة حوار، وتجاوز الأزمات، وتذكر الشكوك والآلام التي يتعين التعايش معها في صميم تجربة تجلب السعادة بقدر ما تقتضي محاسبة النفس والتضحية. إن الزواج ليس قسرياً في الإسلام، ويمكن لأي كان اختيار البقاء أعزب إذا كانت أو كان يجد التوازن المناسب والرفاهية في العزوبية، لكن الذي يبرز كخيار طبيعي بالنسبة إلى أغلب الناس يبقى حياة مبنية على مشاركة الحب والإشباع. ومع ذلك، يجب أن يظل المرء هو نفسه، رجلاً كان أم امرأة، علاوة على كونه شريك الشخص الآخر: منح الآخر كل شيء مع إشباعه حاجات نفسه. وهذا في نهاية المطاف ما أشار إليه الحديث النبوي ومقصده العالي: من خلال الحياة والحب المشترك يحقق الأفراد رجالاً ونساءً إيمانهم الشخصي والتقرب إلى الله وإلى أنفسهم وإلى شركائهم. من خلال العيش كزوجين، يجد الناس الإشباع الروحي والمادي والإنساني الكامل وهذا لا يمكن أن يُختزل بمدونة سلوك تكرر الحديث عن حقوق الأزواج وواجباتهم لا سيما المرأة.

إن إدراك المقاصد العليا وفهمها شرط أساسي بقدر ما يعيد المدلولات إلى الأعراف والتعاليم التي تتردد على ألسنة العلماء وفي المساجد من دون دراسة حال المجتمع والمصاعب الاجتماعية. فالزمان تغيّر، ومواصلة الادعاء بأن الأسر تنهار بسبب النساء و«حرّياتهم الجديدة» يعني الفشل في التنبه إلى الأزمة العميقة التي تعصف بالأبوين في الأزمنة الحديثة. فأن يكون المرء أباً هذه الأيام أمر صعب ومعقد. والقضايا مثل الوجود والتواصل والاستجابة للأم والسلطة والتحذير ولعملية اكتساب الأطفال الاستقلال الذاتي يثير أسئلة عميقة. ولذلك سيكون من الخطأ والاختزال تحميل المرأة وحرّيتها المسؤولية عن «أزمة الأبوة» وتلك الاضطرابات[٢٠]. لكن الفقهاء ومجالس الفتوى لا يتعاملون

(٢٠) دُعيت إلى مؤتمر في لندن في سنة ٢٠٠٤ للتباحث بشأن مسألة الأبوة ونواحيها الحساسة، لا سيما قضية السلطة اليوم. انظر الأعمال الهامة التي طوّرتها منظمات عديدة متخصصة في هذا الموضوع، وبخاصة www.fatherhoodinstitute.org.

نادراً ما يتعامل الفكر الإسلامي مع تلك القضايا على أن الأبوة في أزمة داخل المجتمعات ذات الأكثرية الإسلامية، وكذلك في أوروبا. وعلى سبيل المثال، يجد الآباء العاطلون عن العمل، من المهاجرين أو من غيرهم، صعوبة في القيام بمسؤولياتهم كآباء، وهذه الأوضاع شائعة. على أن الفكر الفقهي يبقى صامتاً، ويبدو هنا أيضاً أنه قانع بتكرار الحديث عن الأعراف التي تحمي المُثل العائلية.

مع تلك القضايا أبداً: يبدو كما إنه لحل المشكلات الأسرية يتعين على المرء تذكير شريكه بواجباته والتشديد على دور الزوجة خصوصاً المعرض لخطر استعمار ثقافة العولمة الغربية. فهذه مقاربة مفرطة في التبسيط وهي علاوة على ذلك خطرة كونها لا تساعدنا على مواجهة المشكلات وتحليلها بعمق وفي سياق الواقع اليومي من خلال تقييم الإصلاحات اللازمة اليوم في طريقة فهم الرسالة على ضوء التحديات المعاصرة. ونضيف بأن الأسر المسلمة تعاني، كما الأسر الأخرى، «غياب الأب»(٢١)، وغياب التواصل والإحباط العاطفي والطلاق وهروب الأطفال ومحاولات الانتحار. هذا ما يتعين علينا مناقشته بجرأة، والتوقف عن إرجاع تلك الأزمات إلى عيوب الزوجات اللاتي ما عدن يقمن بدورهنّ ويسعَيْنَ إلى التحرر على نحو غير مسؤول(٢٢).

نحن نفاجأ (وإن لم تكن المفاجأة كبيرة) عندما نجد الفقهاء والمفكرين الذين لديهم كل الاستعداد للدفاع عن الاجتهاد والإصلاح الاجتماعي والسياسي يصلون إلى طريق مسدودة بكل ما في الكلمة من معنى عندما تثار قضية المرأة في الدول والمجتمعات الإسلامية الأخرى. يبدو أن هذه أرض محرّمة تتميز فيها النصوص بالقداسة وكذلك العادات والتقاليد الثقافية التي لا يمكن التشكيك بها. على أن المشكلات عميقة ومعقدة وتكشف عن العديد من الإخفاقات سواء داخل الأسر أم في طريقة التفكير بالفقه والتواصل في زماننا. وفي ما عدا تلك المواقف الواضحة التي يتعين اتخاذها ـ والتي يجري

---

(٢١) انظر الأعمال الهامة التالية: Claudio Risé, *Le Père absent: Enquête sur la place du père dans les familles occidentales* (Paris: Perrin, 2005); Patrick Guillot, *La Cause des hommes* (Paris: Viamedias, 2005); Patrick Guillot et Guy Corneau, *Quand les hommes parlent* (Gap, France: Souffle d'Or eds., 2002), and in English, Guy Corneau, *Absent Fathers, Lost Sons: The Search for Masculine Identity* (Boston, MA: Shambhala, 1991).

(٢٢) كجزء من المشروع الاجتماعي لمدينة روتردام (المرتبط باستحداث رئاسة مشروع «المواطنة والهوية» التي أتقلدها في الوقت الحاضر) الذي أشارك فيه، اضطلعت بدور في العديد من اللقاءات مع سيدات بعامة ومع سيدات من أسر مسلمة بخاصة من خلفيات مغربية أو تركية أو بربرية. وفي كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٧، وفي معرض تقديم منظمة التعليم والتدريب الإقليمي روك زادكين، سمعت سيدات (من خلفيات اجتماعية مختلفة) يعلّقن على غياب الآباء أو تخليهم عن واجباتهم أو إهمالهم لها، وأنه ينبغي تنظيم حملة لزيادة الوعي وتحمل المسؤولية. وأكدت هؤلاء النسوة بحماسة ونشاط ما لاحظته في المغرب والسنغال ومالي وبوركينا فاسو ومصر وإندونيسيا وماليزيا: الرجال الآباء عامل أساسي في حل الأزمات الأسرية وفي نجاح المشاريع التعليمية. ليس المراد هنا البحث عن مذنبين (أو التحول إلى مذنبين جدد ببساطة)، وإنما التأكد من عدم اختيارنا الهدف أو المنهجية أو الخطاب الخاطئ.

مناقشتها ببطء ـ حيال حظر الزواج بالإكراه أو العنف المنزلي أو ختان الإناث[٢٣] مثلاً، من المهم أن ننظر إلى الحقائق اليومية ونصدر فتاوى متماسكة في ضوء المقاصد العليا للشريعة. إن جعل الزواج والطلاق وتعدد الزوجات بغاية السهولة على الرجال (بخلاف النساء) والترداد السافر لمقولة إن القواعد الموروثة تستند إلى آيات قطعية الدلالة يُبقي حال العمى التي تجعل حل المشكلات أمراً مستحيلاً. يعمد الرجال على نحو متزايد إلى استغلال الدين في تبرير تقصيرهم ويفترضون تمتعهم بامتيازات في ما النساء ضحايا سوء استعمال الدين الذي حرّرهنّ. إن اختيار الزوج أو طلب الطلاق أو رفض تعدد الزوجات أو الدراسة أو العمل حقوق مُنحت للمرأة، كما أشارت النصوص نفسها. وربما يكون من الضروري، في السياقات الاجتماعية المختلفة، الإصرار على تلك الحقوق لأن سوء استعمال السلطة والنفاق بات منتشراً بكثرة وسط صمت مذعن وغير مقبول. عندئذٍ يتعين تكرار الإشارة إلى الأهداف والقواعد، وباسمها يجب على المرء التحلي بالجرأة واقتراح حلول جديدة لتطبيقها.

تعتبر أحكام المواريث الحالة الأكثر رمزية. ففي العديد من الحالات، تحصل المرأة من الميراث بقدر ما يحصل الرجل وحتى أكثر منه. على أنه في حالة النسب المباشر (الأبوان والأولاد) تبلغ حصة البنت من الميراث نصف حصة الابن. وأشار الفقهاء جميعهم إلى أنه يمكن تعليل ذلك من خلال الأهداف والفلسفة الإسلامية المستندة إلى المسؤوليات المناظرة لكل من الرجال والنساء: فالمرأة تحتفظ بمالها لنفسها في حين ينفق الرجل ماله لسد حاجات أسرته بأكملها فضلاً عن حاجاته. ولذلك يجب أن يُفهم تقسيم

(٢٣) على سبيل المثال، أطلقت المنظمة الإسلامية سبيور (SPIOR) في روتردام حملة محلية ضد الزيجات القسرية. ونشرت كتيباً لمحاربة مثل هذه الممارسات وبدأت بأعمال تثقيفية عامة. وقد قادت هذه المبادرة إلى «حملة أوروبية ضدّ الزيجات القسرية» في أيار/ مايو ٢٠٠٨، وإلى عقد مؤتمرات صحافية ومناقشات جرى تنظيمها في المدن الكبرى (روتردام، بروكسل، باريس، روما، لندن، برلين) بالإضافة إلى توزيع منشورات بثماني لغات (منها التركية والعربية). وقد انطلقت المبادرة من داخل المنظمات الإسلامية واستندت إلى الحجج الإسلامية لكي تلقى آذاناً صاغية وتكون فاعلة. انظر: SPIOR, *Hand in Hand against Forced Marriage*, translated from the Dutch, May 2008.

والتأم مجلس مؤتمر غير عادي ضم نحواً من خمسة عشر «عالماً» منهم الشيخ علي جمعة مفتي مصر في القاهرة في ٢٣ و٢٤ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٦، وأصدر فتوى دينية تنصّ على أن ختان الإناث ليس ممارسة إسلامية وأنه عمل منكَر. وهذه أول مرة يصدر فيها فتوى جماعية.

الميراث هذا في ضوء إطار واسع يحدد المسؤوليات والأدوار المختلفة ضمن العائلة والمجتمع، أي إن الحالة منطقية وتساندها أدلة قوية. لكن ماذا يجب فعله عندما يتوقف منطق التضامن هذا عن العمل في الأسر والمجتمعات المعاصرة، عندما يتنازل الرجل (طواعية أو كراهية) عن مسؤولياته المالية وتجد المرأة نفسها وحيدة ومن دون أسرة في بعض الأحيان وتعيل أطفالاً عدة؟ هل يكفي ترداد عبارة «هذا عرف قطعي ونهائي» من دون مراعاة للواقع، وبالتالي دعم الظلم الواضح؟ أم أنه يجب علينا، على العكس مما تقدم، مراجعة تطبيق النصوص أو تعليقه أو طلب تعويض واضح من المجتمع ـ سواء أكان يمثل السلطات المحلية أم الوطنية ـ وهو الأمر الذي لا زلتُ أقترحه منذ سنين؟ إنها قضايا دقيقة عملية ويومية تتطلب ما هو أكثر من معالجة خاصة ـ معالجة على اتصال بالواقع وتعقيداته والصعوبات التي يواجهها الرجال والنساء في المجتمعات المعاصرة.

إستنتاجاتي هي نفسها هنا أيضاً: يلزم صياغة مقاربة أكثر شمولاً في ما يتعلق بقضية المرأة في عالم المراجع الإسلامية. إن وعي المقاصد العليا للرسالة، قراءة أعمق (وألطف) للنصوص، والإلمام بالحياة اليومية والمصاعب التي تواجه النساء والرجال والعائلات يجب أن ينتج تجديداً في الفكر الإسلامي متجنباً كلاً من المواقف الدفاعية والشكليات الجبانة والمحافظة الزائفة وغير المنصفة غالباً على الوضع الراهن. لا يمكن أن يظل ميدان الفقه حكراً على الرجال، كما إنه لا يمكن التفكير فيه بانعزال ومن خارج المجتمعات وأزماتها. وهذا يقتضي في الوقت نفسه التحدث عن معنى كون المرء رجلاً في زماننا، وعن أدوار الرجال والآباء والتعليم الذي يتعين توفيره للفتيات وللفتيان على قدم المساواة. لكن لا وجود لهذه القواعد العريضة للمناقشات التحليلية وللمقاربات العميقة والشاملة وللتأملات الخاصة التي تلامس الواقع في أوساط المسلمين اليوم سواء في الشرق أم في الغرب.

سادساً: قيادة نسائية جديدة

يمكن أن يلاحظ المرء في كل مكان، سواء في الدول ذات الأغلبية المسلمة أو في المجتمعات الإسلامية في الغرب أو أفريقيا أو آسيا، بروز وعي نسائي جديد، أو بعبارة أوضح، فهم للقضايا المرتبطة بقضية المرأة. على أن هذه الحقيقة ليست جديدة بحدّ ذاتها، لكنّ العملية ازدادت مدى

وسرعة. لقد اختبر الرجال والنساء المشكلات التي تواجه المجتمعات الإسلامية المعاصرة وقرروا التصدي للقضية بطريقة مباشرة بالقول أولاً إن هناك مشكلة واضحة في طريقة التعاطي مع النصوص المتعلقة بالمرأة، وبالتالي في البحث الإسلامي العام والتطبيق العملي لتعاليمه(٢٤). يلزم الشروع بإصلاح من الداخل، ويتعين أن يبدأ بالتشكيك في المواقف الفقهية الأكثر تقليدية، فضلاً عن آراء العلماء المتقدمين ووجهات نظرهم حيال المرأة. وفي هذا الصدد، يلزم البدء بتحديد ما له صلة بالنصوص فعلاً و/أو بالثقافة التي ينتمي إليها هذا العالم أو ذاك، والتي يمكن أن تعلل هذا التفسير أو ذاك. كما إن عملية تفكيك الفتاوى تتطلب في الوقت عينه قراءة الآيات والأحاديث النبوية والأحكام الفقهية السابقة في ضوء المقاصد العليا للرسالة العالمية. ويشارك النساء والرجال في هذا المشروع الأساسي: وصفه البعض «بالمشروع النسائي الإسلامي»، في حين آثر البعض الآخر وضعه في سياق عملية «إصلاح» أو «إعادة تكييف» التعاليم الإسلامية للعدول عن قراءات تاريخية أو منحازة إلى الذكور. ويرفض هؤلاء مفهوم «الأنثوية» الذي يشير إلى تجربة تاريخية معيّنة في الغرب لا يوجد لها نظير في الإسلام. هذا نقاش مفتوح ومثير للاهتمام لأنه يمثل نضالاً من أجل حقوق المرأة في معرض البحث عن هوية إسلامية وشرعية تاريخية. إن تسمية الحركة وحدود المطالب والإصلاحات مسألة مهمة لأنه باسم عملية الإعلان عن حقوق المرأة تبرز مقاربات شديدة التباين. بعض النساء والرجال يقبلون ويدمجون المقاربات والبحوث والمصطلحات التي يروج لها المدافعون عن حقوق المرأة في الغرب ويتبنونها في عالم المراجع الإسلامية، في حين ينظر آخرون إلى النضال من أجل المرأة المسلمة من منظار استثنائي، من الداخل، ومن خلال أقسام الشريعة الإسلامية وأهدافها وجهازها القانوني. ويبقى هناك أشخاص ـ أنا

---

(٢٤) كان ذلك الحافز للدراسة النقدية الطويلة والتصنيف من جانب عبد الحليم أبو شُقّة والذي شمل ستة مجلدات بعنوان **تحرير المرأة في عصر الإصلاح**. وساهم علماء ومفكرون مثل محمد عبد الله في البداية في أواخر القرن التاسع عشر، وعبد الحميد بن باديس وعلال الفاسي ومحمد الغزالي ويوسف القرضاوي وراشد الغنّوشي وحسن الترابي وعلي جمعة، وكذلك مرتضى مطهّري وعلي شريعتي ومحمد حسين فضل الله ومحسن خوديفار من علماء الشيعة (فضلاً عن الكثير من العلماء الذين لا يمكن استيعاب أسمائهم هنا)، طوال القرن الماضي في الدفع بالنقاشات والتأملات في قضية المرأة. يمكن المرء بالطبع أن ينتقد المقاربات المختلفة ومحدودية بعض وجهات النظر، ولكن لا يمكن لأحد إنكار أهمية تلك المساهمات في القرن الماضي.

واحد منهم ـ يسعون للموازنة بين التمسك بالمصادر وبالأخلاق الإسلامية من ناحية، ودمج كافة التحليلات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي ربما تأخذ بالاعتبار ديناميات السلطة أو الإبعاد أو التهميش أو التحرير[(٢٥)]. وهذه

---

(٢٥) يستحيل تصنيف هذا الموقف أو ذاك، أو هذه المساهمة أو تلك ضمن فئة منفصلة. لكن يظهر بعض التيارات في النقاش الدائر بين النساء أنفسهن. والمساهمات الملفتة (وإن كانت في حاجة إلى مناقشة شاملة في بعض النقاط) للمفكرات الملتزمات مثل مؤلفات نوال السعداوي وفاطمة مرنيسي (في كافة مؤلفاتها إلى جانب كتابين سبق أن أشرت إليهما)؛ Leila Ahmed, ***Women and Gender in Islam*** (New Haven, CT: Yale University Press, 1992); Asma Afsaruddin, ***Hermeneutics and Honor: Negotiating Female «Public» Space in Islamic/ate Societies*** (Cambridge, MA: Harvard Center for Middle Eastern Studies, 1999); Asma Barlas, ***Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*** (Austin, TX: University of Texas Press, 2002); Amina Wadud: ***Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*** (New York: Oxford University Press, 1999), and ***Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*** (Oxford, UK: Oneworld Publications, 2006); Kecia Ali, ***Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith and Jurisprudence*** (Oxford, UK: Oneworld Publications, 2006); Saba Mahmood, ***Politics of Piety, the Islamic Revival and the Feminist Subject*** (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004), and Ziba Mir Hosseini, «Iran: Emerging Feminist Voices,» in: Lynn Walter, ed., ***Women's Rights: A Global View*** (Westport, CT: Greenwood, 2001),

أو زينة أنور (Zainah Anwar) [ناشطة ونسوية ترأس المنظمة الماليزية «أخوات في الإسلام» (Sisters in Islam) التي تعقد المؤتمرات والحلقات الدراسية بشكل منتظم]. وهذه المساهمات ليست متساوية في قيمتها ولا تعكس فكراً يخضع لمعايير موحدة: فالمقاربات متنوعة، بل ومختلفة في بعض الأحيان إذا لم تكن متناقضة، لكنها تبرز بتأثرها بقوة بالعلوم الاجتماعية الغربية والقبول بهذه البحوث وبعض المطالب و/أو المناهج النسائية في الولايات المتحدة أو في أوروبا (مع تحليلات في بعض الأحيان نابعة من الصراعات الأفريقية الأمريكية مثل قضية أمينة ودود). وهناك اتجاهات أخرى ربما تشاطر الاتجاهات الأخرى انتقاداتها ومطالبها التي جاهر بها من تقدمت أسماؤهم، وربما تختلف معها، في حين ترغب بوضوح في البقاء ضمن الإطار الكلاسيكي للمراجع الإسلامية. ونضيف مؤلفات و/أو تعليقات زينب الغزالي التي ترجع إلى عقد الثلاثينيات من القرن الماضي، انظر سيرتها الذاتية في: **أيام من حياتي التي تُرجمت إلى الإنكليزية بعنوان:** ***Return of the Pharaoh, Memoirs in Nasir's Prison*** (Leicester, UK: Islamic Foundation, 1994); Fatima Nacif (in Saudi Arabia), ***Droits et Devoirs de la Femme Musulmane*** (Paris: IIFSO, 2001); Heba Rauf Ezzat, ***Women and the Interpretation of Islamic Sources***, in: ***Islam 21***, available at: <www.islam21.net/pages/keyissues/key2-6.htm>;

خديجة مفيد (Khadija Mufid) رئيسة منظمة هيدن (Hidn) في المغرب، استقالت فجأة من حزب العدالة والتنمية (PJD) وبرزت عدة مرات في الإعلام العربي في مواضيع تتعلق بالمرأة، كما نظمت دورات تدريبية في الحقل نفسه؛ ناديا ياسين (Nadia Yassine) عضو في حركة العدل والإحسان في المغرب، شاركت في الإصلاح، انظر لها: ***Full Sails Ahead*** (Iowa City, IA: Justice and Spirituality Publishing, 2006), and Asma Lamrabet: ***'Aïsha, l'islam au féminin*** (Lyons: Tawhid, 2003), and ***Le Coran et les Femmes, Une lecture de libiration*** (Lyons: Tawhid, 2007),

هما جزء من هذا الاتجاه. وتشارك أجيال جديدة في تلك الديناميات في العالم أجمع، لا سيما في الولايات المتحدة وأوروبا مثل إنغريد ماتسون في الولايات المتحدة، وشما خان في كندا، =

الاتجاهات كلها ملتزمة بقضية المرأة لكنّ رُؤاها وحدودها والنتائج المتمخضة عن مطالبها ليست متطابقة. وهذه المناقشات، وإن تكن في غاية الندرة، فهي مشوبة بالتوتر أصلاً، وربما تزداد حدة وشدة. وعلى الرغم من ذلك، فهذه الحركة التي تعاني توترات عميقة وشكوكاً متعددة ماضية في طريقها. والمطالب الرئيسة التي يمكن سماعها هي استعادة المرأة حقوقها المشروعة في ضوء التعاليم الأساسية في الإسلام وتمكينها من حيازة السلطة اللازمة لتطورها الشخصي واستقلالها ورفاهيتها.

وفي هذا الصدد، تكتسي مسألة الحصول على التعليم أهمية بالغة. ذلك أن مستويات الأمّية بين النساء في المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة مروّعة، وهي غير مقبولة على الإطلاق في ضوء الشريعة الإسلامية(٢٦). وهذه الأهمية تزداد جلاء عندما يدرك المرء أن تعليم المرأة يؤدي دوراً تنظيمياً أهم من أي دور آخر في إدارة الأسر والتدبير المنزلي والتطوير الاجتماعي وتطور العقليات على العموم(٢٧). وإذا أضفنا إلى ما تقدم أن الفتيات والسيدات

= والعضو في مجلس البلدية والأخصائية النفسية سلمي يعقوب في المملكة المتحدة، ومليكة حميدي في بلجيكا (التي نسّقت مؤتمر البرلمان الأوروبي حول **النساء المسلمات: من المفارقة إلى الحقيقة** في ٣ آذار/ مارس ٢٠٠٤) وفي فرنسا سيدة كودا أو زهرة علي (التي كانت صغيرة في السنّ ونشطة للغاية في منظمة نساء من أجل المساواة). ويمكن ملاحظة تيارات عميقة وواسعة، لكنها أقل بروزاً في نظر الناس، في المجتمعات المدنية وفي المنظمات الإسلامية في الدول ذات الأغلبية المسلمة، ولا يمكن قياس تطورها الذي لا يمكن أن يتراجع إلّا على المدى الطويل: في غرب وشمال أفريقيا أو في الشرق الأوسط أو في آسيا. غير أن تباين المقاربات والتأملات وحتى الأهداف واقع حقيقي مثل الافتقار إلى نقاشات واسعة داخلية (وبنّاءة) بين الاتجاهات المختلفة.

(٢٦) انظر في هذا الصدد تقريرين صدرا في سنة ٢٠٠٠: يفيدنا تقرير اليونيسيف (**وضع الأطفال في العالم**) بأن نحواً من ثلث الأطفال غير الملتحقين بالمدارس والبالغ عددهم ١٣٠ مليوناً هم من الفتيات (وهذه هي الحال في الدول ذات الأغلبية المسلمة)؛ والتقرير الثاني أعدته الأونيسكو (**الكتاب الإحصائي السنوي لسنة ٢٠٠٠**) يؤكد وجود هذا الميل في الراشدين: ثلثا البالغين الأمّيين البالغ عددهم ٨٧٥ مليوناً هم من الفتيات. وفي جنوب شرق آسيا، تبلغ نسبة الفتيات الأمّيات ثلاثة من أصل كل خمس فتيات. إنها أرقام مذهلة وتتحدث عن نفسها. ومن الواضح أنها تخون المقاصد العليا للأخلاق الإسلامية.

(٢٧) انظر: Isabelle Guerin, *Les Femmes et l'économie solidaire* (Paris: Editions la Découverte, 2003),

الذي يستعرض مسوحات من فرنسا والسنغال، وكذلك: Saskia Everts, *Gender and Technology: Empowering Women, Engendering Development* (London: Zed Books, 1998), and Devaki Jain, *Women,* =

يحققن نتائج أفضل من الفتيان والرجال في المدارس (وهذا يصح في المجتمعات الفقيرة والمجتمعات الأكثر تقدماً من الناحية الاقتصادية)، لا يمكن للمرء إلا أن يُصدم ـ ويتحرّق غيظاً ـ من تخلفهنّ الكبير في هذا المجال. على أنه يمكن ملاحظة تطور مشجع للغاية في العالم أجمع. نحن نشهد زيادة في تحصيل المرأة العلمي وتلقيها التدريب ـ من المملكة العربية السعودية إلى إندونيسيا فضلاً عن أفريقيا وأوروبا والولايات المتحدة وتركيا ـ وهي تُقبِل بأعداد متزايدة على الالتحاق بالجامعات والانضمام إلى سوق العمل، متسلّحة بمهارات تزداد تطوراً. كما إن العديد من السيدات يُقبِلن على الدراسات الإسلامية وقراءة النصوص وطرح الأسئلة والبحث عن إجابات مناسبة. وربما تؤدي حماسة المرأة وديناميتها (وهذا ما يحصل فعلاً) إلى إحداث خلل خطير بالتوازن داخل المجتمعات وفي الأوساط الإسلامية (التي تتراجع فيها مستويات التدريب لدى الرجال أو أنها أدنى من مستويات تدريب النساء)، لكن يتعين على المرء الاعتراف ببروز دينامية غنية ومثيرة. وعلى مستوى موغل في العمق، وفي الحركة البطيئة لتطور العقليات والمجتمعات، وبعيداً عن وسائل الإعلام (لا سيما وسائل الإعلام الغربية الأكثر اهتماماً بالمرأة «المتغربنة» بوضوح)، تبني المرأة علاقات جديدة بالدين: فالمسألة تخصها، وهي تشعر بأن لها الحق بدراستها وطرح الأسئلة،

Development and the UN, A Sixty Years Quest for Equality and Justice, preface by Amartya Sen (Bloomington, = IN: Indiana University Press, 2005).

انظر أيضاً تحليل مفصل في: Margaret C. Snyder and Mary Tadesse, *African Women and Development: A History: The Story of the African Training and Research Centre for Women of the United Nations Economic Commission* (London: Zed Books, 1998).

كما يمكن الاطلاع على معلومات ملفتة للغاية في قرص مدمج بعنوان: Femmes du Sud, Genre de Développement: Quelques Repères Historiques, 1975-2001, produced by the Association Femmes et Développement (AFED, France).

انظر أيضاً: الموقع الإلكتروني الذي يعدد كافة المداخل الخاصة بهذا الموضوع على الإنترنت: Women and Development Resources on the Internet: <http://www.gdrc.org/gender/link-resources.html>.

وهناك موقع إلكتروني آخر يقدّم توليفات مشابهة للكتب المتاحة حول قضية المرأة وتطورها: <http://www.womenink.org>. والملاحظ أن الاستنتاجات هي نفسها في أي مكان: النساء وتعليمهنّ ومشاركتهنّ عوامل أساسية في كل من التنمية النوعية (الرفاهية) والكمّية (النمو) في سائر المجتمعات في العالم، وتجاهل ذلك (أو حتى إنكاره) يتعارض بشكل صارخ مع جوهر التعاليم الإسلامية.

وهي تعرض اقتراحات جديدة في ما تناضل للبقاء متمسكة بالتعاليم الإسلامية وبالمقاصد العليا للشريعة من دون القبول بالبقاء مقيدة بالقراءات التقليدية أو الحرفية أو الذكورية الثقافية. والرجل ليس غائباً عن هذه العملية أيضاً، كما ذكرت، وهناك رجال وعلماء ومفكرون يساندونها باسم التعاليم الإسلامية ومقاصدها العليا.

وإلى جانب مشاركة المرأة، يجري مراجعة أولوية عملية الإصلاح الفكري والاجتماعي. والقيادة نفسها آخذة بالتغير والاصطباغ بالطابع النسائي، ويمكن للمرء ملاحظة طرق جديدة في التعاطي مع مشكلات التعليم أو الشباب أو الزواج أو العلاقات العائلية. وليس المراد من ذلك الإصرار على الأعراف الشكلية بقدر ما يراد الإصرار على مدلولات الالتزامات وجدّيتها: الواضح أنه يوجد في العالم قاطبة ـ في الشرق كما في الغرب ـ قيادة نسائية جديدة تشكل جزءاً من الديناميات على المستوى الشعبي، لكنها لم تبرز بالقدر الكافي في المنتجات الأكاديمية و/ أو المنتجات الفكرية الرائجة(٢٨). يمكن أن يلاحظ المرء في كافة أنحاء القارّة الأفريقية وآسيا وأوروبا وأمريكا الشمالية بروز قوى في المجتمع تطرح أسئلة حول النصوص وتفاسيرها وحول طبيعة الإصلاحات المقترحة. إننا نشهد حضوراً متزايداً للمرأة في المجتمع المدني والجامعات والمنظمات الاجتماعية والسياسية. ومن المحتم أن تصبح هذه التغيرات أكثر بروزاً في السنين القادمة، حتى وإن كان يبدو واضحاً أن هذه الحركة بحاجة إلى دراسة ذاتها بطريقة أكثر شمولاً وتنسيقاً وتنظيماً، وإلى التكيف مع شعبيتها وإلى إجراء تقيم ذاتي خاص. وعلى المدى الطويل، ستكمن كفاءتها في قدرتها على فتح قنوات اتصال دائمة بين التجارب المختلفة والرجوع إلى ميدان دراسة وتحليل، يشارك فيه الرجال والنساء والفقهاء والمفكرون والوكلاء الاجتماعيون مشاركة كاملة. وهذا يقتضي إعادة النظر بشروط النقاشات وأماكن الدعوة إليها ووكلائها، وهذا هو الأهم: يتطلب تنفيذ الإصلاحات من داخل الإسلام ومن خلاله أن تتحمل المرأة المسلمة

(٢٨) لاحظتُ هذه الظاهرة في شتى أنحاء العالم. في الدول الواقعة جنوبيّ الصحراء الكبرى بأفريقيا من السنغال إلى الكاميرون فضلاً عن مالي والنيجر وتوغو، وفي بلجيكا (حيث انعقد مؤتمر عن المرأة، أتينا على ذكره سابقاً، في آذار/ مارس ٢٠٠٤)، وفي بريطانيا والسويد وأستراليا فضلاً عن ماليزيا وإندونيسيا، قضية المرأة مركزية، ومشاركتهن أمر ثابت لا يمكن إنكاره.

المسؤولية عن نفسها، وأن تصبح ـ سوية مع الرجل أيضاً ـ موضوعاً مستقلاً في تاريخها، وأن تكافح للبقاء متمسكة بأهدافها وهو ما يستوجب انتقاد التقاليد الراسخة والمشكوك فيها، والشكليات والدجل والنفاق بكافة صوره. ربما يتم ذلك من داخل العالم الإسلامي أو من داخل بعض الحكومات الغربية، إلى جانب منظريها الموهوبين، والتي تشعر بكثير من السعادة لتمكّنها من الاستفادة من «إصلاح الإسلام» في تحويله (بالاعتماد على حفنة مختارة بعناية من النساء والرجال المسلمين) إلى أداة خاضعة بالكامل لهيمنتها الاقتصادية وإمبرياليتها الثقافية. وهذا يعني من الناحية العملية أنه يجب على المرأة أن تكون (أكثر) حضوراً في المجامع الفقهية في مختلف أنحاء العالم، كعالمة في النصوص وخبيرة متخصصة في الديناميات الاجتماعية والحقائق اليومية. ويجب تقنين حضورها ونتائج تأملاتها من دون مساومة وفي كافة المجامع المعتمدة في مختلف أنحاء العالم شرقه وغربه. إنه تحد كبير بقدر ما إن القضية كبيرة.

الفصل الرابع عشر

البيئة والاقتصاد

يجب أن تكون التأملات بأهمية كتاب الكون، فضلاً عن المنهجية الفقهية التي اقترحتها في القسم الثالث من هذا الكتاب، كافية لإقناعنا بأهمية الخلق والطبيعة في دنيا المراجع الإسلامية[1]. لكن يبدو أن الواقع يشير إلى أن الحال ليست كذلك، وأنه ليس للتأملات الخاصة باحترام البيئة أو بكيفية معاملة الحيوانات وجود في البحوث الفكرية الإسلامية المعاصرة من الناحية العملية. يمكنك أن تجد منظمات أو منشورات تركز على هذا الموضوع هنا أو هناك[2]، لكنها منشورات تظل هامشية، بحيث يجري دراسة القضايا الأكثر «جدّية في مواضع أخرى». في الحقيقة، تكشف هذه الظاهرة تحولاً نحو المزيد والمزيد من الشكليات المعمّمة، ونحو المزيد والمزيد من البعد عن الواقع. وما زلت أكرر أن الإسلام يعلّمنا احترام الطبيعة والكائنات الحية،

---

(١) درستُ بعض التحديات الاقتصادية في كتابي: Tariq Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam* (New York: Oxford University Press, 2004), pp. 177-199.

وقد لقيت مقاربتي النقدية بعض ردود الفعل القوية في سياق اقتراحي «إصلاحاً جذرياً» للإصلاحات التي يغلب عليها الطابع الشكلي والتقني التي يجري تقديمها بأنها «الاقتصاد الإسلامي» و«التمويل الإسلامي» الجديد والبديل. ولن أكرر هذه التحليلات هنا: على أن ما كنت أقوله يبقى دقيقاً اليوم ومنسجماً مع دراستي الحالية.

(٢) تقوم المؤسسة الإسلامية للعلوم البيئية في لندن بعمل ملفت للغاية في هذا المجال: انظر موقعها الإلكتروني ورسائلها الإخبارية: Ecoislam, www.ifees.org.uk.

انظر أيضاً العمل المحلي الصادر عن الشبكة الإسلامية للبيئة بلندن التي قامت ببعض النشاطات المهمة ولديها موقع إلكتروني يعرض الكثير من المعلومات العملية: www.lineonweb.org.uk.

لكن الهوس بالأعراف يجعلنا نركز اهتمامنا في النهاية على المسائل التقنية (وبخاصة في معاملة الحيوانات كما سنرى بعد قليل) لا على الأهداف الأهم. إن لصمت المسلمين حيال القضايا البيئية الكبيرة المعاصرة مغزى كبيراً، فهو بمثابة خيانة في الواقع للرسالة الإلهية(٣).

يجب لإدراك حقيقة أن الكون في الواقع وحي يتعين احترامه وقراءته وفهمه وحمايته إصلاح تفكيرنا ومواقفنا من الطبيعة والحيوانات، وكذلك مواقفنا من اقتصاد يركّز على الإنتاج الاقتصادي وعلى المنطق الجنوني للنمو الاقتصادي أياً تكن تكاليفه على المجتمع. نحن ما زلنا بعيدين كل البعد عن ذلك، والتأمل بنتائج النشاط الإنساني وبكافة مستويات الاستهلاك والتطور إما أنها غير موجودة أو سطحية للغاية ومفرطة في التبسيط: هناك القليل من الاتصالات مع وكلاء ومنظمات غير إسلامية متخصصة بمثل هذه القضايا وتقدم إلينا المزيد من الإجابات الملموسة والأقل شكلية أو هيكلية. يجب على النساء والرجال المسلمين الذين يرغبون في الالتزام بالتعاليم الإسلامية الأساسية الاهتمام أساساً بالدراسات ـ تجارب الحياة الحقيقية ـ التي تطرح

---

(٣) لكن تجدر الإشارة إلى بضعة مساهمات ملفتة في هذا المجال. انظر مثلاً: Mawil Y. Izzi Deen: *The Environmental Dimensions of Islam* (Cambridge, UK: Lutterworth Press, 2000), and *Islamic Environmental Ethics Law, and Society in Ethics of Environment and Development: Global Challenge, International Response*, edited by J. Ronald Engel and Joan Gibb Engel (Tucson: University of Arizona Press, 1990), pp. 189-198, and Seyyed Hossein Nasr, «Islam and the Environmental Crisis,» in: Stephen C. Rockefeller and John C. Elder, eds., *Spirit and Nature: Why the Environment is a Religious Issue* (Boston, MA: Beacon Press, 1992).

انظر أيضاً، كمقدمة عامة، المقالة التي كتبها فريدريك ديني من جامعة كولورادو: Frederick M. Denny, «Islam and Ecology: A Bestowed Trust, Inviting Balanced Stewardship,» <http://environment.harvard.edu/religion/islam/index.html>.

كما أن التأملات المفصلة والمتبصرة والنقدية لسميّة بيردلا عويس من جامعة لوند بالسويد، مدعاة ترحيب خاص في هذا المجال، لا سيما: Soumaya Perdla Ouis: «Global Environmental Relations: An Islamic Perspective,» *Muslim Lawyer*, vol. 4, issue 1 (May 2003), pp. 12-16; *Association of Muslim Lawyers*, <http://www.aml.org.uk/journal/4.1/SPO%20-%20Globa1%20Environment%20Relations.pdf>, and «Islamic Ecotheology Based on the Qur'an,» *Islamic Studies*, vol. 37 (Summer 1998), p. 153.

انظر أيضاً روايتها النقدية الملفتة لكتاب: Soumaya Perdla Ouis: «Review of The Environmental Dimensions of Islam by Mawil Izzi Dien,» *American Journal of Islamic Social Sciences*, vol. 19, no. 2 ([n. d.]), pp. 113-116, and «McDonald's or Mecca? An Existential Choice of Qibla for Muslims in a Globalised World?,» *Encounters* (Islamic Foundation, Leicester, UK), vol. 7, no. 2 (2001), pp. 161-188.

أسئلة عن تطورنا وأنماطنا الاستهلاكية وعلاقتنا النفعية بالطبيعة وإهمالنا للطبيعة. وبدلاً من ذلك، يجري خنق مداركنا بأكوام من الفتاوى الفقهية التي تعالج قضايا شكلية أو ثانوية (مثل الطابع القانوني الصارم لذبح الحيوانات بطريقة شرعية في إنتاج اللحوم) من دون اعتبار للقضايا الأكثر عمقاً مثل التأمل بطرق الحياة وأنماط السلوك والاستهلاك.

لكن ما الذي يجدر بنا تذكره عند قراءة تلك الآيات التي تتحدث بإعجاز عن الآيات الظاهرة في الخلق؟ وما الذي يجب علينا فهمه عند قراءة تلك الآيات التي جعلت الدموع تذرف من عيني النبي، مثل الآية التي ظل يتأمل فيها حتى بزوغ الفجر: **﴿إِنَّ في خلْقِ السماواتِ والأرضِ واختلافِ الليلِ والنهارِ لآياتٍ لأولي الألباب﴾**(٤).

بدأت التأملات الروحية للرسول بتحول نظرته تجاه العالم ما جعله يتصور الآيات التي تتحدث إليه وتدعوه إلى التأمل والفهم والتقرّب من الواحد الأحد. وهو لم ينس ذلك أبداً، وعندما ندرس سيرته النبوية لا يسعنا إلا الاقتناع بأنه لا توجد طريق روحية من دون مزيد من تعلق القلب والعقل بالزمن والفضاء والطبيعة والحيوانات. يخاطب الخالق قلوبنا داعياً المؤمنين إلى التفكر بالأشياء من حولهم ثم التفكير بأنفسهم، وإلى النظر مجدداً إلى الكون. وهذا هو معنى الآية **﴿سنُريهِم آياتِنا في الآفاقِ وفي أنفُسِهم حتى يتبيّنَ لهم أنهُ الحقّ﴾**(٥).

كان نبيّ الإسلام يذكّر صحابته باستمرار بأهمية الآيات التي في الطبيعة وباحترامها بالكلّية(٦). إذ مرّ في أحد الأيام بسعد بن أبي وقّاص وهو يتوضأ فأنّبه قائلاً: «ما هذا السرف يا سعد. قال أفي الوضوء سرف؟ قال نعم وإن كنت على نهر جارٍ»(٧). الماء عنصر محوري في كافة التعاليم والعبادات كونه يمثّل طهارة القلب والجسد بالمعنى المادي والروحي للكلمة. لكنّ الرسول علّم سعداً وصحابته أنه لا ينبغي اعتبار الماء ولا أي عنصر آخر في الطبيعة

---

(٤) القرآن الكريم، «سورة آل عمران،» الآية ١٩٠.

(٥) المصدر نفسه، «سورة فُصِّلَت،» الآية ٥٣.

(٦) انظر: Tariq Ramadan, *In the Footsteps of the Prophet: Lessons from the Life of Muhammad* (New York: Oxford University Press, 2007), chap. 15.

(٧) حديث رواه أحمد وابن ماجه.

مجرّد «وسيلة» للسموّ الروحي، بل إن احترامها واستخدامها باعتدال هو بحدّ ذاته أحد أشكال الرياضة والسموّ الروحي، أي إنها «هدف» في طلب مرضاة الخالق تعالى.

يُظهر إصرار الرسول على رفض الإسراف حتى «وإن كنت على نهر جارٍ» أنه يضع احترام الطبيعة في مستوى مبدأ أولي ومقصد عالٍ يتعين أن ينظّم السلوك مهما كان الوضع ونتائج عمل الإنسان. هذا ليس اعتناءً بالبيئة نابعاً من تخوف نزول كوارث (بسبب أفعال البشر)، بل هو مصدر «لعلم البيئة من المصدر»، حيث تستند علاقة البشر بالطبيعة إلى قاعدة أخلاقية مرتبطة بفهم التعاليم الروحية العميقة[٨]. يمكن أن تستند علاقة المؤمن بالطبيعة إلى التأمل والاحترام فقط. وهذا ما جعل الرسول يقول: «إن قامت على أحدكم القيامة وفي يده فسلة فليغرسها»[٩]. يجب على ضمير المؤمن بالتالي الاعتماد على هذه العلاقة الحميمة بالطبيعة حتى النهاية، ولذلك يجب أن يكون آخر عمل يقوم به الإنسان مرتبطاً بتجديد الحياة ودوراتها.

بقي النبي يرشد الصحابة إلى التعاليم ذاتها طوال حياته، حيث كان يلفتهم باستمرار إلى ضرورة احترام كافة فصائل الحيوانات. وحكى لهم ذات يوم القصة التالية: «بَيْنَما رَجُلٌ يَمْشِي فَاشْتَدَّ عَلَيْهِ الْعَطَشُ فَنَزَلَ بِئْرًا فَشَرِبَ مِنْهَا ثُمَّ خَرَجَ فَإِذَا هُوَ بِكَلْبٍ يَلْهَثُ يَأْكُلُ الثَّرَى مِنْ الْعَطَشِ فَقَالَ لَقَدْ بَلَغَ هَذَا مِثْلُ الَّذِي بَلَغَ بِي فَمَلأَ خُفَّهُ ثُمَّ أَمْسَكَهُ بِفِيهِ ثُمَّ رَقِيَ فَسَقَى الْكَلْبَ فَشَكَرَ اللَّهُ لَهُ فَغَفَرَ لَهُ، قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ وَإِنَّ لَنَا فِي الْبَهَائِمِ أَجْرًا؟ قَالَ فِي كُلِّ كَبِدٍ رَطْبَةٍ أَجْرٌ»[١٠]. من خلال هذين الحديثين وأنموذج الرسول، نجد أن احترام الحيوانات جزء من التعاليم الإسلامية الأساسية. وكان النبي يتحيّن الفرص للتشديد على هذا البُعد.

هناك الكثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تشير إلى هذا المغزى. ومن الواضح أنها تضع شروطاً أخلاقية إسلامية يجب توضيحها بما يتفق والمقاصد العليا للشريعة ككل. ونحن أبعد ما يكون عن التأملات

---

(٨) من المحتم أن يتقارب الموضوعان البيئيان في النهاية حتى وإن كانت مصادرهما مختلفة.

(٩) حديث رواه أحمد.

(١٠) حديث رواه البخاري ومسلم.

السطحية والفوضوية، وحتى المتناقضة، التي يقترحها بعض المجتمعات والأوساط الإسلامية اليوم، وعلماؤها ومفكروها ومؤسساتها باستثناء حفنة من الأفراد أو المنظمات التي تنفق قدراً هائلاً من طاقتها في السباحة بعكس التيار.

أولاً: الذبح الشرعي

أبدأ هذا الفصل بهذه المسألة لأنها تُظهر الاختزال الحالي، إذا لم يكن الخيانة للشريعة الإسلامية والخلط الخطير بين الوسائل والغايات. سعت المجامع الفقهية في العالم أجمع لتحديد طبيعة الذبح الشرعي بالتركيز شبه الحصري على الطرق التقنية للذبح وقطع أوردة الذبيحة. كان الهدف (ولا يزال) تحديد متى يذبح المسلمُ (أو غير المسلم) الذبيحةَ وفي ظل أي شروط، والتقنية أو المعدات المستخدمة، لكي تعتبر حلالاً. تتركز النقاشات والاختلافات ـ في ما عدا تحديد إن كانت ذبائح «أهل الكتاب» (أي اليهود والنصارى) جائزة ـ على التفاصيل التقنية والعالية الخصوصية في الأغلب: هل يمكن صعق الحيوان بالتيار الكهربائي؟ كيف يمكن الحكم بأنه لا يزال حياً؟ وهل يتعين النطق بالتسمية أم أنه يكفي تسجيلها صوتياً؟ وهل يُشترط أن يكون المضحّي مسلماً؟ إنها قضايا مهمة وذات مغزى بالتأكيد، لكن يبدو بالإجمال كما لو أنه تم تجاهل ضروريات الذبح والاستهلاك بالكامل.

على أن الرسول لم يكتف بأمرنا بالتلفظ بالتسمية قبل الذبح بأن نقول «باسم الله، الله أكبر» التي نستبيح بها ذبح الحيوانات للاستفادة من لحومها. ولكن اشترط بالإضافة إلى ذلك أن يتم التعامل مع الحيوانات بأفضل الطرق الممكنة وإراحتها من المعاناة التي لا لزوم لها. وفي الحديث: «مرّ الرسولُ على رجل واضع رجله على صفحة شاة وهو يحدُّ شفرته وهي تلحظ إليه ببصرها فقال: أفلا قبل هذا؟ أتريد أن تُميتها موتتين»[١١]. وحثّ النبي المؤمنين على بذل ما يستطيعون لشحذ مهاراتهم[١٢]: بالنسبة إلى رجل مهمته ذبح الحيوانات، تشمل هذه الوصية احترام أرواح الحيوانات، ولحومها وكرامتها ككائنات حيّة، وذبحها عندما يكون بحاجة إلى ذلك فقط، وإعفاؤها من معاناة لا لزوم لها. ويُفهم من الصيغة الملازمة للذبح أنها الصيغة النهائية

---

(١١) حديث رواه البخاري.

(١٢) «إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه» حديث رواه البخاري ومسلم.

التي تشهد من الناحية الفعلية على أن الحيوان يعامَل وفقاً للشريعة الإسلامية في أثناء حياته. على أن هذه الصيغة ليست كافية بالتأكيد لإثبات الالتزام بهذه التعاليم، أي إنه إذ ذُبح حيوان على الوجه الصحيح وفقاً للشريعة الإسلامية ولكنه كان يعامَل معاملة سيئة في حياته، يبقى ذلك أمراً مخالفاً للشريعة، على ضوء المبادئ الإسلامية التي علّمنا إياها الرسول. وتوعّد النبي الكريم بالقول «من قتل عصوراً عبثاً عجّ إلى الله عز وجلّ يوم القيامة»[١٣]. وبالتالي يعلّمنا الرسول أن احترام الحيوان وإعفاءه من المعاناة وإطعامه بقدر حاجته والإحسان إليه شروط لا يمكن المساومة عليها. إنها جزء من واجبات الإنسان ويجب أن يُفهم بأنها من شروط السموّ الروحي.

عندما نرجع إلى النصوص والسُنة النبوية ونأخذ بالاعتبار نتائج التفكير الإنتاجي المعاصر، يمكن أن يتصور المرء مقاربة تقنية وشكلية تفرّغ الرسالة الروحية من كل معناها. إن الهوس بالتقنيات الحلال وعدم قول شيء أو اقتراح شيء من باب أولى حيال قضية معاملة الحيوانات بوحشية في مجتمعاتنا التي تتميز بالاستهلاك الزائد والإنتاجية المفرطة (في بعض المزارع والمسالخ)، فضلاً عن إساءة معاملة الحيوانات في المجتمعات الفقيرة، يبدو غير منطقي ومذهلاً ومحيّراً ببساطة. ونحن نتذكر الإرشادات النبوية الرائعة التي نجلّها ونحترمها، لكن بالكاد يكون لها أي تأثير في طريقة إدارتنا لمسألة معاملة الحيوانات بشكل يومي. لقد آل استهلاك الطعام الحلال إلى مسألة تقنية من دون أي اعتبار للواجبات التي يجب مراعاتها عند الذبح والتي بموجبها فقط يُسمح للمرء بإزهاق حياة الحيوان بعد احترامه في حياته وإعفائه من معاناة لا لزوم لها. هنا، يتحول «الإصلاحي التكيّفي» في ما يختص بالوسيلة التي تبرر الغاية إلى خيانة فعلية من خلال تحريف خطير: الاحترام الصارم لقالب الشريعة وخيانة واضحة لمضمونها.

نصل إلى درجة التناقض الحادّ بهذه المسألة في عيد الأضحى الذي يرمز إلى تضحية النبيّ إبراهيم عند انتهاء شعائر الحج. فالمرء لا يشهد مشاهد مروّعة على صعيد عدم احترام الحيوانات وإساءة معاملتها وحسب، بل ويصاب بالصدمة من مقدار الهدر على المستويين الوطني والدولي. وما من شك في أنه تم إحراز تقدم على صعيد توزيع اللحوم، لا سيما على الناس في

(١٣) حديث رواه النسائي.

الدول الأشد فقراً، لكن الفوضى لا تزال سائدة. هل إن إساءة معاملة الحيوانات والهدر في الطعام ينسجم مع الالتزام بالمقاصد العليا للشريعة الإسلامية؟ أين المجامع الفقهية ـ التي تجمع بين المختصين في تقنيات الذبح والمعرفة بأحدث التطورات، والتي يمكنها التشديد على الأهداف والأولويات بحزم وقوة مع اقتراح مقاربات جديدة لتلك القضايا؟ ذلك أن احترام أرواح الحيوانات الحية أهم من «التقنيات» المستخدمة في ذبحها، وأنّ هدر الطعام غير مقبول، وأنه يستحيل تجاهل المقاصد العليا باسم الوسيلة والإنتاجية. لهذه الأسباب كلها، من المهم الاستغراق بتأملات وصياغة ممارسات أكثر انسجاماً، وإصدار فتاوى فقهية ظرفية تأخذ بالاعتبار الأخلاقيات التطبيقية في ضوء تحديات زماننا.

إن اقتراح إيجاد تقنيات لتربية المواشي على نطاق صغير ومتوسط وكبير(١٤)، وتطوير أنواع جديدة من المسالخ تجمع بين المعاملة اللائقة والكفاءة، وإصدار فتوى دينية تشجع في بعض النواحي على تقديم بدل مالي عوضاً من التضحية (التي تظل العمل الموصى به ـ السنّة) من جملة المبادرات التي ربما تساعد العالم الإسلامي على الانسجام مع المقاصد العليا وعلى مدلولات الأخلاق بدلاً من الاختباء خلف الإصرار على الأعراف والمسائل التي تضمن التزاماً زائفاً وحسب مقتضيات الشريعة الإسلامية. إن الذبح الشرعي مثال يومي بسيط يُظهر بشكل مثالي التناقضات داخل التعاليم الروحية المعاصرة. إنه يجسّد المشكلة برمتها: الهوس بالشكل من دون اعتبار للمضمون، والخلط بين الوسائل والغايات، وإقرار إصلاح لا يتناسب مع التحول، وتقيّد مفرط بالأعراف مع تجاهل المدلولات: إنه جوهر كل هذه التناقضات.

---

(١٤) تبرز التجارب البديلة الهامة في أجزاء مختلفة من العالم. لكنّ الظاهرة تبقى هامشية في المجتمعات الإسلامية برغم توافر مبادرات الإنتاج البيئي والأخلاقي الحيوي، لا سيما في الولايات المتحدة وبريطانيا والتي تستحق التنويه والدعم. وهناك بعض المنظمات الإسلامية التي باتت تشارك في مجلس رعاية الحيوانات في المزارع في بريطانيا وتحاول التوصل إلى خيارات أفضل في ما يتعلق بمعاملة الحيوانات على العموم. انظر على سبيل المثال، مبادرة محمد رضا بليت في بريطانيا الذي صُعق من معاملة الحيوانات أثناء معالجة اللحوم «الحلال»، فأطلق الشبكة الأولى للمزارع التي تنتج الطعام الحلال العضوي (تجارة الحلال العضوي): منتجات إبراهيم الطبيعية. وهناك العديد من المبادرات الأخرى في العالم، لكنها تبقى هامشية وبعيدة عن انشغالات المجتمعات والجاليات الإسلامية.

ثانياً: النمو والتنمية المستدامة

يجدر بشهر رمضان أن يكون مدرسة تمكّن المسلم من العودة إلى ما هو جوهري في الشريعة، وإلى مقاصدها، ومن طرح الأسئلة اللازمة لاستيعاب مقاصدها العليا. ذلك أنه إذا كنا نريد الالتزام بتصور إسلامي للحياة والموت والرفاهية والمصلحة العامة للبشرية، فضلاً عن التطور والحرّية والرفاهية الفردية والتضامن والأخوّة الإنسانية، من المهم الاستغراق بتأمل عميق حول النمو ونماذج التنمية المعروضة على المجتمعات المعاصرة. وهذا بالطبع جوهر الصيام: فطوال شهر يستريح المؤمنون من حياتهم العادية للعودة إلى المدلولات والضروريات، والتخلّي عن عاداتهم الاستهلاكية، وعن أنماط حياتهم اليومية، والأفكار المتجذرة حيال المنافسة لحيازة الأشياء المادية وامتلاكها. وفي ما عدا أداء العبادات وبُعدها الروحي، تنطوي التعاليم الجوهرية لهذه العبادة على فهم حقيقة أنه يجب التشكيك بالطريقة التي تربطنا بالثروة والاستهلاك (وبالتالي النمو) في ضوء الأهداف التي وضعها البشر لأنفسهم. إن شهر رمضان صحوة ضمير يتعين أن ينتج منها طلب الرفاهية والتطور النوعي والمقارنة روحياً ونقدياً بالسعي لرفاهية التملك والتطور الكمّي الصارم. تتطلب منا أهداف الصيام، المذكورة بوضوح في النصوص أو المستنبطة بالاستدلال، التشكيك بخياراتنا في الحياة والتنمية والنمو الفردي والجماعي. على أننا يمكن أن نلاحظ تحريفاً مروّعاً: هيمن على هذا الشهر، الذي يجدر به «إنتاج مدلولات» ـ كما العديد من المشاريع البيئية والإنسانية ـ منطق الاقتصاد الإمبريالي المعتمد على النمو وعلى الإنتاجية. فبدلاً من أن يكون شهراً للإحاطة بالأهداف عبر التشكيك بالنماذج التنموية والطرق الاستهلاكية في الحياة، تحول وتحولت لياليه على الخصوص إلى فترة تشجع على الاستهلاك، حتى في المجتمعات الأشد فقراً. إنه تهميش خطير وشبه كامل. كان الهدف أن نستهلك ما هو أقل وما هو أفضل على صعيد النوعية، لكن وصلت بنا الحال إلى الاستهلاك أقل في أثناء النهار وإلى الاستهلاك من دون اعتدال أو وعي في الليل. وهذا مثال آخر على التحريف الشكلي: يتم التمسك بالعرف والشكل مع تضييع الأهداف الأخلاقية للشعائر الدينية.

ما يدعو إلى الدهشة صمت «العلماء والفقهاء» على مثل هذه القضايا. فهناك العديد من الكتب التي تنتقد الغرب وتشجب النماذج «الغربية» القائمة على الاستهلاك المفرط وعلى التخلي عن الذات، لكن المرء لا يجد تأملات

إسلامية من الداخل في تلك القضايا الجوهرية. ويكثر ترداد مقولة إن الإسلام يدعو إلى احترام الطبيعة والحيوانات، وإلى احترام كرامات الناس ويشجع على التضامن وعلى الأخوّة الإنسانية، لكن المرء لا يجد إلا عدداً ضئيلاً للغاية من الدراسات النقدية التي تشكك باسم الأهداف الأخلاقية السامية بنماذج التنمية والتطوير المفروضة على المجتمعات الصناعية والمجتمعات النامية الأشد فقراً. ولا يزال بعض برامج الأمم المتحدة، ضمن إطار برنامج الأمم المتحدة للتنمية يعمل في هذا الاتجاه منذ عام ١٩٩٠، وهي تكافح لتطوير أدوات جديدة يراد منها قياس التطور البشري للمجتمعات على أساس الرفاهية ونوعية الحياة (مؤشر التنمية البشرية) بدلاً من حساب النمو الكمّي أو الناتج الوطني الإجمالي أو الناتج المحلي الإجمالي[١٥]. يقول الخبير الاقتصادي أمارْتيا سين الذي التزم منذ مدة طويلة بمقاربة إنسانية عطوفة في المسائل المتعلقة بالاقتصاد: «لا يمكن فصل التنمية عن الهموم البيئية. وما من شك في أن المكونات المهمة للحرّيات الإنسانية ـ العناصر الرئيسة في نوعية حياتنا ـ تعتمد بشكل مطلق على سلامة البيئة»[١٦]. إذا كان للروحانية معنى، وإذا كان للأخلاق وظيفة في الأزمنة المعاصرة، فهي تكمن بالتأكيد في التشكيك بالهياكل المرتبطة بالمشاريع التنموية، وبالنماذج المرتبطة بمقاربات إنسانية. لكننا لا يمكن أن نقنع ببحث مثالي بعيد عن الحقائق العالمية تماماً، ونفترض أن قضية البيئة، أي الحاجة الملحّة لإنقاذ الكوكب، ليست سوى مسألة بنيوية تتطلب فقط بضعة تعديلات أخلاقية ضمن الأنموذج الاقتصادي المهيمن بناء على الهوس بالتقدم التقني والنمو الاقتصادي، والإنتاجية، والتنمية الكمّية. يتعين تحليل فكرة «التنمية المستدامة» أو انتقادها أو التشكيك بها على الأقل.

إن مشاركة العلماء والمفكرين الإسلاميين هامشية أو معدومة من الناحية الفعلية، في حين تطورت المناقشات ووجهات النظر والحجج بدرجة كبيرة منذ السبعينيات من القرن الماضي ولا سيما منذ قمة ريو دي جينيرو[١٧]. ما

(١٥) انظر التقارير السنوية الصادرة عن برنامج الأمم المتحدة الإنمائي: United Nations Development Programme (UNDP), *Human Development Reports*, <http://hdr.undp.org/en>.

(١٦) يظهر هذا الاقتباس في الموقع الإلكتروني المذكور في الهامش ١٥ أعلاه دعماً للمقاربة الشاملة للتنمية الإنسانية.

(١٧) انظر المقالة الملفتة التي كتبها توماس دافيس: Thomas Davis, «What Is Sustainable Development?,»

وكامل البيبليوغرافية الجزئية على الموقع: <http://www.menominee.edu/sdi/whatis.htm>. =

من شك في أنه تم الإدلاء بتصاريح نبيلة جداً حول المبادئ الإسلامية ـ وأتيت على ذكرها ـ لكن مساهمة المسلمين بمقاربة أخلاقية في التنمية ضعيفة للغاية في الواقع. على أن كل شيء في التعاليم والممارسات الإسلامية يحث على تأمل عميق في تلك القضايا، في حين يجري التعامل معها كما لو أنها قضايا ثانوية. ولذلك، يبدو أن «العلماء» والحكومات في المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة وافقت على أن النماذج الاقتصادية المهيمنة بديهية وأنه يجب إعادة إنتاجها ومحاكاتها، وأضافة القليل من النقاط الإسلامية التي تشير إلى الأخلاق من دون أي تأمل جوهري آخر. وهذا هو التحريف الحرفي نفسه الذي ولّد بحثاً معيارياً من دون أي عمل ملموس نابع من المدلولات والأهداف. وتلك هي إصلاحات تكيفية محضة.

لا بد من الاستغراق بتأمل عميق حول احترام الحياة والطبيعة وثقافة السلام التي يتعين الترويج لها وتعليمها إلى جانب المقاصد العليا التي سبق ذكرها (الكرامة والتطور الشخصي والحرّية والرفاهية والتضامن والأخوة) يتطلب النظر إلى العالم كما هو واقتراح بدائل جوهرية لا بدائل هيكلية فقط. والقول إنه يتعين إيجاد توازن يشمل «التنمية الاقتصادية»، و«احترام البيئة» و«تعديل التوازنات الاجتماعية» (الفلسفة المثلثية للتنمية المستدامة) لا يمضي بالتأمل شوطاً كافياً. وهناك عدد كبير من المؤسسات والشركات متعددة الجنسية التي أفردت، بمساعدة المؤسسات الدولية أحياناً، كلمات مبهمة مرتبطة بفكرة «التنمية المستدامة» أو «التنمية البشرية» أو «النمو المستدام» أو «التنمية الأخلاقية» (عبارات تدمج القليل من الاعتبارات البيئية والإنسانية

= انظر أيضاً السلسلة الكاملة لمقالات إدغار مورين (Edgar Morin) وسيرج لاتوش (Serge Latouche) حول مسألة التنمية المستدامة، على الموقع: <http://www.decroissance.info/LES-CRITIQUES-DU-DEVELOPPEMENT>.

انظر أيضاً أعمال لاتوش (Latouche) بدءاً من كتابه: *The Westernisation of the World: The Significance, Scope and Limits of the Drive Towards Global Uniformity* (Cambridge, UK: Polity Press, 1996),

حتى كتابه: *Le Pari de la décroissance* (Paris: Fayard, 2006).

إن المقالة التي كتبها جيفري براون (Jeffrey Brown)، وهو المدير التنفيذي لـ Global Learning Organization، والتي تحمل العنوان نفسه «What Is Sustainable Development?» تؤيد مقاربة مختلفة ومشوقة، انظر الموقع: www.globallearningnj.org/iste.htm. انظر في هذا الخصوص: World Commission on Environment and Development, *Our Common Future* (New York: Oxford University Press, 1987).

باستيلائها على الأسواق الجديدة)، لكنّ فلسفتها ومصلحتها تمنعها من التشكيك بفلسفة التنمية الكمية والتقنية بحدّ ذاتها، وهو أمر يفرض نفسه بشكل شبه طبيعي على أي مكان وعلى أي شخص. كما إن الدول المنتجة للنفط والحكومات في المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة وأكبر الوكلاء الاقتصاديين منساقون بالنَهم نفسه لجني الأرباح والإنتاجية والنزعة الاستهلاكية. بالخضوع لهذه الفلسفة واقتراح تعديلات تجميلية وهامشية فقط تصبح التنمية المستدامة أمراً بعيد الوقوع ببساطة. وفي الوقت الحالي، لا تزال تلك كلمات فارغة تقريباً ومجرّد خيال. كما إن ضمير المسلم المعاصر يعاني الأزمة نفسها: غياب التأمل بالأهداف، وعدم اقتراح بدائل، والقبول بنماذج التنمية المفروضة علينا من الخارج.

تُنذر هذه الحقائق بالخطر. فعلاوة على فقر النساء والأطفال والرجال وانتشار الأمّية بمعدلات مرعبة، تواجه المجتمعات مآسيّ بيئية يومية. إن استئصال الأشجار والتصحر والتلوّث والاستخدام الجائر للموارد الطبيعية جزء من الحياة اليومية للنساء والرجال والجاليات والمجتمعات التي تشير على الرغم من ذلك إلى رسالة أخلاقية وروحية كثيرة المطالب. إن شح المساهمة الإسلامية في هذا الجدال يوازي السلوكيات والممارسات الانفصامية والنفاقية. ولذلك، يجب إعطاء أولوية لمعاينة تلك القضايا بعمق وفي المجامع التي اقترحتها والتي تجمع الفقهاء والمفكرين والعلماء والخبراء الاقتصاديين. ويجب على علماء النصوص والخبراء في الميادين الإنسانية والاجتماعية والاقتصادية والبيئية الانضمام إلى هذه الجهود للتوصل إلى بدائل محلية وعالمية عبر التشكيك بأشكال وهياكل النماذج التنموية وتقنيات الممارسات الاقتصادية، وكذلك بجوهرها ومضمونها وأهدافها. إن الانسجام الشامل للتعاليم الإسلامية يقتضي ذلك، غير أن تهوّرنا الانفصامي يمنعنا.

ثالثاً: اقتصاد إسلامي؟

لا يوجد شيء اسمه «اقتصاد اسلامي» على غرار قولي إنه لا يوجد «طبّ إسلامي». إن الشيء الذين يمكن أن يوجد في عالم المراجع الإسلامية عبارة عن سلسلة من المبادئ التي تطرح فلسفة أخلاقية عامة لأهداف الاقتصاد، لكن لا يوجد شيء اسمه اقتصاد «إسلامي» من حيث الجوهر، أو من خلال وضعية

تنظيمية خاصة(١٨)، أي إنه لا يوجد «اقتصاد إسلامي»، ولكن يوجد «أخلاق إسلامية» في الاقتصاد. ربما تبدو الملاحظة تافهة وواضحة وبسيطة، لكن نتائجها تكتسي أهمية خاصة على صعيد بحوث وممارسات الخبراء الاقتصاديين المسلمين والوظائف الاقتصادية. والشيء الذي يجري تقديمه ولا يزال اليوم بأنه «اقتصاد إسلامي» عبارة عن مجموعة من المبادئ والتقنيات في الواقع (رفض التعاطي بالربا، وفرض ضريبة تطهير اجتماعية ـ الزكاة ـ وتقاسم المخاطرة ـ المشاركة) تُطبَّق ضمن النظام الاقتصادي الكلاسيكي ويُفترض أنها تقدم بديلاً. من الناحية العملية، الهدف هو تحقيق النتائج نفسها ـ على صعيد التحفيز الاقتصادي والكفاءة والعائد والربح ـ مع تجنب ممارسات تُعتبر محرَّمة في الإسلام مثل تقاضي الفائدة، وبخاصة الربا والمضاربة بالعملات والسلع الغذائية. إن مجرد إمكانية تحقيق الأهداف نفسها بواسطة تقنيات مالية واقتصادية توصف بأنها «إسلامية» يعتبر برهاناً على أن ذلك يمثل بديلاً حقيقياً.

هذا هو الخلط الحرفي نفسه الذي انتقدته في العديد من الميادين

---

(١٨) يظهر ذلك بسرعة عندما يقرأ المرء المساهمات والدراسات الكثيرة التي قام بها خبراء اقتصاديون مسلمون، انظر على الخصوص: Umer Chapra, *Islam and the Economic Challenge* (Leicester, UK: Islamic Foundation; Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 1992); «The Role of the Stock Exchange in an Islamic Economy,» in: Sheikh Ghazali Abod [et al.], *An Introduction to Islamic Finance* (Kuala Lumpur: Quill Publishers, 1992); «Money and Banking in an Islamic Economy,» in: M. Ariff, ed., *Monetary and Fiscal Economics of Islam* (Jeddah, Saudi Arabia: King Abdul Aziz University, 1982); Muhammad Nejatullah Siddiqi, *Muslim Economic Thinking: A Survey of Contemporary Literature* (Leicester, UK: Islamic Foundation, 1981); Taqi M. Usmani, *An Introduction to Islamic Finance* (Karachi, Pakistan: Idaratul Ma'arif, 1978), and Rodney Wilson, ed., *Islamic Financial Markers* (London: Routledge, 1990).

تقدم بعض الأعمال مقاربات مفصلة لبعض مسائل التنمية، انظر: Muhammad Akram Khan, *Rural Development through Islamic Banks* (Leicester, UK: Islamic Foundation, 1992), and Munawar Iqbal, ed., *Distributive Justice and Need Fulfillment in an Islamic Economy* (Leicester, UK: Islamic Foundation, 1984).

ينبغي أن تكون القائمة أطول بكثير، لكن ينبغي الإشارة أيضاً إلى الدراسة الرائعة والبنّاءة لتشارلز تريب: Charles Tripp, *Islam and the Moral Economy: The Challenge of Capitalism* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2006).

وهناك العديد من الأعمال التي قام بها مفكرون كلاسيكيون معاصرون مثل محمد الغزالي ويوسف القرضاوي وتعالج قضايا اقتصادية على ضوء المصادر النصّية والتي يقتبس منها الخبراء الاقتصاديون في الأغلب (لا سيما الذين أتينا على ذكرهم هنا). وهناك دراسات أخرى تسير في الاتجاه نفسه لكنها تعالج موضوع إدارة الشركات، انظر مثلاً: Rafik Beekun, *Islamic Business Ethics* (Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought [IIIT], 1996).

الأخرى في هذا الكتاب. بإطلاق عبارة «اقتصاد إسلامي» على مجموعة تقنيات تعتمد على مبدأين أو ثلاثة مبادئ عامة بعيدة عن الواقع مع إطار للأخلاقيات وللفلسفة العامة للتعاليم الإسلامية في هذا الموضوع، يمكن للمرء اقتراح تعديلات تقنية شكلية من دون التشكيك بالأهداف السامية للنشاط الاقتصادي. حتى إن هذا الانحراف يزداد عمقاً وخطورة على الخصوص: هذا «الاقتصاد الإسلامي»، إلى جانب شقيقه «التمويل الإسلامي» يقترح سلسلة من الإصلاحات للتقنيات ولطرق التعاملات المعمول بها في صميم النظام الكلاسيكي، لكنها لا تشكك بجوهره، بل إنها تؤكد على العكس من ذلك فلسفته الخاصة بالربحية الإنتاجية وهيمنته العالمية. وبتقديمه بهذه الطريقة، تصبح عبارة «اقتصاد إسلامي» المتكررة أبعد من أن تمثّل بديلاً. ويمثل هذا الاقتصاد ببساطة «خياراً هامشياً» في أحسن الأحوال، وظيفته التأكيد من دون وعي على تفوق «التيار السائد» ـ أعني اقتصاد السوق الليبرالي. إننا في صميم نقاش معمق أشرت إليه في مقدمة هذا الكتاب: هل نحن نتحدث عن إصلاحي تكييفي يؤكد ـ بحركته التي لا يمكن إنكارها ـ الأنموذج المراد التكيف معه، أم أننا نحاول الشروع بإصلاح تحولي يشكك بالممارسات القائمة ويقترح طرقاً أخرى باسم المقاصد العليا للأخلاق؟ وبعبارة أخرى، يجب أن نكون أقل تفاخراً وزهواً في خطابنا، وأكثر طموحاً وجرأة في تأملاتنا الجوهرية واقتراحاتنا العملية الملموسة.

إن المبادئ الأخلاقية التي عرضتها في القسم الثالث من هذا الكتاب، والتي تقتضي منا احترام كرامة البشر والطبيعة وسائر الكائنات الحيّة وحماية رفاهيتها وتطورها وتنوعها، فضلاً عن الأخوّة والعدالة والتضامن هي من بين العديد من المقاصد التي تميّز فلسفة اقتصادية. ويجب أن يُفهم تحريم بعض الوسائل أو التقنيات على ضوء هذه الفلسفة العامة: أكدت النصوص إباحة بعض الممارسات (التملك، التجارة) وتحريم ممارسات أخرى (الفائدة، المضاربة) في ضوء المقاصد العليا للأخلاق. ويجب على المجتمعات أو المؤسسات أو الخبراء الاقتصاديين مراعاة ذلك ومحاولة تحقيق تلك النتائج بدلاً من الرضى بجعل التقنيات «جائزة» ببساطة مع التطلع إلى تحقيق المستويات نفسها من الأرباح والاستهلاك المجرد من العواطف. وليس المراد من ذلك بالطبع مساندة نشاط اقتصادي يدير ظهره للكفاءة والربحية (اللتان تمثلان قوتين دافعتين طبيعيتين وضروريتين للتجارة) باسم ميل روحاني أو

أخلاق مثالية، وإنما التلازم بين الضمير الأخلاقي والعمل الاقتصادي بمصادره وأصوله، والتشكيك بغاياته ونواياه وأولوياته. فمشروعية السعي لتحقيق أرباح أو محاولة جني المال شيء، والقبول بنظام اقتصادي عالمي بشكل أعمى والانسياق بجنون بدافع تكديس الثروات والتنمية الكمّية والخصخصة والاستغلال التجاري للناس والسلع والخدمات شيء آخر. فعندما تقاس رفاهية المجتمع وعافيته من خلال ناتجه القومي الإجمالي أو ناتجه المحلي الإجمالي على سبيل الحصر، تصبح الأخلاق والمقاصد العليا مغيّبة على نحو خطر عن تفكيرنا. ويبدو أن الفكر الإسلامي في المسائل الاقتصادية قد قبل بهذا التناقض الكبير كون أهدافه هي تحقيق الناتج القومي الإجمالي والناتج المحلي الإجمالي نفسه وإن يكن بوسائل مختلفة.

على أن المشكلة تكمن عند مستوى أعمق بكثير: تقتضي العلاقة بين المقاصد العليا والوسائل اللازمة لتحقيقها، وهما عنصران يتعين أن يكونا جائزَين، تأملاً عميقاً بمدلولات النشاط الاقتصادي وغاياته. لا يأبه الاقتصاد الليبرالي الجديد المهيمن للتعديلات التجميلية، ولذلك لا يجد صعوبة في دمجها بخطته العملية. وبالتالي، يجري دراسة التمويل الإسلامي وتقنياته ومصطلحاته ودمجها من قبل المصارف الدولية الكبرى (أتش أس بي سي، وكريدي سويس وسيتي بنك... إلخ) لا لأنها تشكل بديلاً ناجعاً، وإنما لأن التسمية «الإسلامية» تفتح أسواقاً جديدة. وهذا المنطق المهيمن المبني على تحقيق الربحية المطلقة يدمج بديناميته كافة المبادرات التي من خلال تقديمها كبدائل أو عناصر مقاومة لمنطقه الخاص تفتح أسواقاً جديدة ومربحة على الخصوص. إنها دورة مفرغة ومعاكسة لكنها فاعلة: كل ما يتوجب على المرء فعله هو اقتراح أسماء، وتغير المصطلحات، وتكييف التقنيات. إن المظهر أخلاقي لكنّ المضمون (أي الهوس بالعائد والربح) هو نفسه تماماً: العملية لا تعدو عن كونها تمريناً على تقنيات تسويقية محضة.

يجب أن أبدأ، بكل تواضع، بالقول إنه لا يوجد اليوم بديل «إسلامي» للأنموذج الاقتصادي الليبرالي الجديد المهيمن. صحيح أن العالم الإسلامي انتقد بقسوة مقاضاة الفائدة المعروفة وتجارة الأسهم ونظامها وشروطها المفروضة، لكن النظام الاقتصادي يفرض نفسه على الجميع من الناحية الفعلية ـ باستثناء حفنة من المبادرات التي تظل هامشية للغاية. الشيء الذي يمكن أن نجده في دنيا المراجع الإسلامية، كما قلت، هو مجموعة من

المقاصد العليا والوسائل التي تدعو إلى تأمل جوهري في مدلولات النشاط الاقتصادي اليوم وجوهره. تناشد التعاليم الإسلامية ضمائرنا بدلاً من أن تطلب منا «إعادة تزويد أنفسنا بالأدوات» مع التفكير فقط بمشروعية التقنيات والممارسات. فإذا كان المرء منسجماً مع ذاته وحازماً في قضايا الظلم الاقتصادي والاجتماعي والتحدي البيئي العالمي، فهذه هي النقطة التي يتعين علينا الانطلاق منها. إن ما أقترحه هنا إصلاح جذري للعقليات والأسس الفلسفية والأخلاقية للاقتصاد الذي يفرض نفسه على الجميع اليوم. إن الحلزون المجنون الذي يوسّع الفجوة المعيبة على نحو متزايد بين أقلية صغيرة جداً وفاحشة الثراء وعددٍ ما انفك يتزايد من الأشخاص الفقراء تؤدي بنا إلى تدمير الكوكب باسم الأرباح غير الأخلاقية لحفنة من أصحاب الامتيازات التي تصوّر الحروب المروعة المدفوعة بغايات مالية بأنها «أخلاقية»، ووقف هذا الحلزون المجنون يتطلب ما هو أكثر من مجرد تعديلات شكلية وهامشية. على أنه لا يوجد شخص أو حكومة أو خبير اقتصادي طرح أنموذجاً بديلاً قابلاً للنجاح، وإن تكن التأملات الجوهرية بالحاجة إلى مقاربة جذرية على صعيد فلسفة الاقتصاد الليبرالي الجديد المهيمن ونتائجه قد نمت في العدد والمضمون. وبات المناصرون المتحمسون لتلك التأملات ينظرون إلى هؤلاء «الحالمين المشدوهين» الذين ينتقدون النظام الاقتصادي العالمي إما عبر اللجوء إلى الفئات القديمة «للماركسية البائدة والمهجورة»، أو اللجوء إلى «مبادئ مثالية» لا يمكنهم تطبيقها بفاعلية في العالم الحقيقي[١٩]. وهذا الانتقاد الأخير غير مبرَّر نهائياً، والقدرة على طرح أنموذج بديل مجرّب وناجع ومتماسك مشكوك بها، لكن ذلك لا يعني بحال اختزال مشروعية الانتقاد الأساسي للاقتصاد الليبرالي الجديد. ربما يبتسم الناس اليوم في وجه أولئك الذين يثيرون قضايا تتعلق بالأهداف، لكن الوقت والأزمات ستداهمنا في النهاية وسنُضطر إلى مواجهة قضايا المدلولات: هل يمكننا الاستمرار بالتشجيع على الطرق الاستهلاكية في الحياة بالبلدان الصناعية والتي سيكون لها عواقب خطيرة على صعيد اختلال التوازنات

---

(١٩) غالباً ما توجَّه هذه الانتقادات إلى الحركة الدولية التي تنادي بتغيير العولمة. والانعقاد السنوي للمنتدى الاجتماعي العالمي أو المنتديات القارّية أتاحت الفرصة للمجاهرة بالانتقاد الجذري، لكن الانتقادات الموجهة إلى الحركة مشروعة جزئياً: صراعات داخلية لا تنتهي على السلطة والنفوذ، وإعادة صياغة أفكار قديمة، وغياب اقتراحات واضحة في القضايا السياسية والاقتصادية، وغيرها من القضايا.

الاجتماعية وسلامة الكوكب؟ وهل يمكننا الترويج بلا هوادة للنمو الاقتصادي من دون الاهتمام بعواقب ذلك المنطق على السياسات التجارية والاجتماعية والمسائل المتعلقة بظاهرة الهجرة الجماعية، وإفقار مناطق بأكملها في المجتمعات الغنية والفقيرة على حدّ سواء، فضلاً عن العواقب البيئية الخطيرة؟ تعمل أركان الدين الجديد لسياسة الحرّية الاقتصادية ـ أو «الأصولية السوقية» على حدّ وصف أحد مناصريها السابقين، جورج سوروس[٢٠] ـ على تقويض المجتمعات الديمقراطية، وعلى تفكيك النسيج الاجتماعي للمجتمعات الفقيرة أو التقليدية، وتدمير الطبيعة. وإذا لم نُثرْ تلك القضايا بدافع المبادئ، سوف نُرغَم على القيام بذلك بفعل قُرب وقوع أعمق الأزمات والانحلالات وتحققها: الاحتباس الحراري، الفقر المنتشر، الهجرة الكثيفة، الحروب، الإرهاب، وغيرها من الكوارث غير المعلومة.

شجب عدد كبير من الفلاسفة والخبراء الاقتصاديين في الدوائر المناهضة للعولمة وغيرها النظامَ الاقتصادي العالمي بعبارات جوهرية وراديكالية. كما انتقدوا تلك المبادرات التي تدعي، باسم التنمية «المستدامة» أو التنمية «البشرية»، إصلاح الممارسات الاقتصادية الكلاسيكية أو إضفاء مسحة إنسانية عليها عبر السعي لتحقيق توازن بين القضايا الاقتصادية والاجتماعية والبيئية، في حين أنها تتمسك بالنزعة الإنتاجية نفسها، وبالمقاربة التي تركز على التقنيات. ومن دون اقتراح فعلي لأنموذج، طوروا نقداً شاملاً للاقتصاد الرأسمالي باسم الأخلاق والأهداف الإنسانية. ويبقى هذا الانتقاد مشروعاً ومهماً ولازماً في إي إصلاح حقيقي في المستقبل. على أن أكثر ما يصيبنا بالصدمة والدهشة هو غياب أي مساهمة إسلامية في تلك التأملات. فالمبادئ الأخلاقية والمقاصد العليا معلومة ومحددة ـ حتى وإن لم تعد مرتّبة ومصنّفة بوضوح ـ لكنّ ذلك أدى فقط إلى مجرد رفض الاقتصاد الرأسمالي (مع طرح بدائل معاكسة نظرية وشديدة التعميم). أضف إلى ذلك أن الإصلاحات المقترحة بشأن التقنيات «الحلال البديلة» عملت فقط، كما ذكرت، على تأكيد الغايات المفرطة في المادّية للأنموذج المهيمن.

(٢٠) هذا الكتاب مؤثر للغاية ويهاجم عقائد اقتصاد السوق، مقترحاً انتقاداً منهجياً لأسسه، انظر: George Soros, *The Crisis of Global Capitalism: Open Society Endangered* (New York: Public Affairs, 1998), and Robert Reich, *The Work of Nations: Preparing Ourselves for 21st Century Capitalism* (New York: Knopf, 1991).

والكتاب الأخير أثار أصلاً أسئلة وثيقة الصلة بزماننا.

ومع ذلك، العالم الإسلامي حسن التجهيز، على الصعيد الأخلاقي والفلسفي، للتشكيك بالنظام الاقتصادي المهيمن وللشروع بتأمل جوهري بهذه القضية. لكن ذلك يقتضي رفض التكلف الشكلي والتعامل مع قضايا جوهرية معقدة ومتعددة الأبعاد. إن التمسك بالأهداف الأخلاقية يتطلب كما ذكرتُ الشروع بإصلاح تحولي عميق للأنموذج المهيمن، وهذا يشمل دراسة شاملة ومتخصصة للاقتصاد ولأدواته والتفاعل بين مجالات النشاطات الإنسانية المتنوعة. فالتزام المرء بالأخلاق والإنسانية والبيئة واحترام الطبيعة وتكرار المبادئ العظيمة القائمة على احترام الحياة وسائر الكائنات الحيّة من دون انتقاد أسس اقتصاد سوقي - يُفترض أن ينظّم نفسه من خلال الموازنة بين القوى المتنافسة «بحرّية» والدافعة إلى جني أموال أكثر وبطرق أسرع من الآخرين[٢١] - لا معنى له ويرقى إلى مصافّ التفكير الحالم. سيكون ذلك وهماً كبيراً كما الدعوة إلى احترام الحقوق الديمقراطية في بلد يُفرض فيه حظر التجول العسكري. يجب بالتالي إعادة تحديد الشروط والغايات في ضوء المقاصد العليا: إعادة تحديد جوهر الرفاهية والحرّية والتضامن بعبارات غير عبارات الكمية والربحية. وللمضي في المشروع إلى ما هو أبعد من مجرد مراجعة مؤشرات النمو التي يجريها برنامج الأمم المتحدة للتنمية، من المهم أن ننتقد من الداخل المفهوم الاقتصادي «للتنمية»، ودمج ذلك بتأمل أوسع بكرامة البشر وتوازنهم واستقلالهم بصفتهم أشخاصاً. يتعين الوصول بالتأمل بالاقتصاد والبيئة إلى هذه الآفاق كون المقاصد العليا تدعونا إلى إعطاء شكل لفكرة معينة عن البشر وللقيود المفروضة عليهم ولحرّيتهم ومسؤوليتهم.

من الواضح أن ما تقدم يتجاوز إلى حدّ بعيد التعديلات التقنية البسيطة التي غالباً ما تُقدَّم كـ «اقتصاد إسلامي». وإذا كان الهدف ضمان تحقيق النتائج نفسها التي يحققها الاقتصاد الليبرالي الجديد باستخدام وسائل «حلال»، سيثير ذلك أسئلة خطيرة. ذلك أن تأثيرات هذا الاقتصاد الذي يولّد الظلم والموت والدمار للكوكب، يمكن أن يوصف بأي وصف إلا أنه «حلال». والقول المأثور: «الغاية لا تبرّر الوسيلة»، وفي ما يختص «بما يسمى الاقتصاد الإسلامي»، يجب علينا القول إن الطابع الشرعي للوسائل لا يمكن أن يبرّر انعدام الأخلاق المتصوَّر للغايات أو الأهداف أو النتائج. ويجب على هذه

---

(٢١) هذه أسطورة انتقدها سوروس وإلى جانب الحركة التي تنادي بتعديل العولمة.

الصيغة، فضلاً عن الإدراك الذي يصاحبها، أن تضع حدّاً لهذه التمثيليات الشكلية الصامتة والخادعة. إن ما نحن بحاجة إليه اليوم هو دراسات شاملة ومفصلة وبعيدة المدى، ورؤية عالمية يتم الإفصاح عنها بالتفصيل، ما يمكّن المقاربات المقاوِمة المحلية المتدرجة من ربط القطاعات المتنوعة للنشاط الاجتماعي والاقتصادي. ومن المهم أيضاً أن تتوقف المجامع الفقهية والخبراء الاقتصاديين المسلمين عن العمل كل على حدة، وأن يتم إشراك مختصين غير مسلمين ينتمون إلى طليعة هذه المقاربة النقدية للأنموذج الاقتصادي المهيمن. وهذه التجزئة شرط أساسي يجب القيام بها على مستويين: **الأول**، تتطلب القضايا المتعلقة بالأخلاق التطبيقية الأساسية (المقاصد العليا) عملاً منسقاً بشأن العقليات والتعليم والتقاليد المنقحة وتقييم نوعية الحياة. وعلى المستوى **الثاني**، يتعين تقاسم التجارب العملية المحلية أو الدولية في إدارة المشاريع البديلة، والمؤسسات المهنية الصغيرة المدارة ذاتياً، والاستثمارات الأخلاقية، والجمعيات التعاونية المصرفية، والمصارف الصغيرة التي تقدم قروضاً صغيرة، وغيرها من المشاريع. ويتعين القيام بهذه التبادلات والتعاون بالطبع وقت إجراء التأمل العميق الذي تقدمت الإشارة إليه والذي يكمن في صميم المبادئ الأخلاقية والمقاصد العليا المشتركة (أو المختلَف فيها).

من المهم تقاسم خبرات الأشخاص في نصف الكرة الجنوبي: تطوير المشاريع التعاونية، ودعم المؤسسات التجارية الصغيرة، والتجارة على المستويين المحلي والدولي، وإدارة مؤسسات التسليف الصغيرة، ويضاف إليها في الدول ذات الأغلبية المسلمة توزيع الزكاة أو إقامة مؤسسة للأوقاف لنفع المجتمع(٢٢). غالباً ما تدار هذه المشاريع بشكل منفصل ولا يتم تقاسم

(٢٢) يوجد تجارب ميدانية عديدة في الدول الأفريقية والأمريكية الجنوبية والآسيوية. هناك مشاريع تنموية متكاملة، وشبكات تعاونية، ومؤسسات تجارية صغيرة بإدارة ذاتية، فضلاً عن القروض الصغيرة التي اشتهرت بفضل النجاحات التي حققها محمد يونس في بنغلادش بواسطة مصرفه غرامين بانك (Grameen Bank)، انظر: Muhammad Yunus and Alan Jolis, *Banker to the Poor: Micro-lending and the Battle Against World Poverty* (New York: Public Affairs, 1999), and Muhammad Yunus and Jacques Attali, *Portraits de microentrepreneurs* (Paris: Le Cherche Midi, 2006).

تجدر الإشارة إلى أن بنك التنمية الإسلامي قام بتطوير مشاريع ملفتة في العالم أجمع، دامجاً الأدوات الجديدة ومؤسساً شراكات جديدة في قطاعات مثل الاقتصاد الإسلامي والتأمين والقروض الصغيرة... إلخ. انظر الموقع الإلكتروني حيث يتم استعراض تلك المشاريع والتقارير المختلفة (www.isdb.org). إن انتقاد المقاربات والأسس يبقى مهماً لكن لا يمكن إنكار نوعية بعض المشاريع ونجاحاتها.

التفاصيل المتعلقة بنجاحاتها وإخفاقاتها إلّا نادراً. على أنه يجب على المرء المضي بهذه المسائل إلى أفق أبعد وإقامة علاقات بين الشمال والجنوب تعمّ الثقافات والأديان. وتبقى عوالم مقاومة النظام الاقتصادي العالمي مقسَّمة أو أنها لا تزال تجهل بعضها. وبالكاد يبدو أن المفكرين المسلمين درسوا أو دمجوا الانتقادات الغربية للنظام الذي أنتجه الغرب نفسه، كما لو أن هذه الانتقادات غير مهمة وأنه يلزم السؤال عن المعتقد الذي تدين به المرأة أو الرجل الذي كتبها. وبالتالي، تم تجاهل النقد «الإلحادي» للاقتصاد الرأسمالي بشكل شبه تام لأصوله الفكرية من دون الاهتمام بمصلحة النقد الجوهرية وإنجازاته التاريخية بالقدر المناسب. على أنه لا يمكن التفكير في شيء جدّي أو تحقيقه على صعيد مقاومة الأنموذج المهيمن من دون اللجوء إلى نقد «من الداخل» يبيّن مراحل إيجاد بديل «من الداخل». ويجب علينا دمج النظام لمحاولة تحرير أنفسنا منه لا اعتبار أنفسنا، بأسلوب متعجرف أو طوباوي، جزءاً بارزاً على هامش محمي أو يجب حمايته(٢٣).

رابعاً: استهلاك «الحلال»؟

قيل الكثير عن العمل الذي يجب على العلماء إنتاجه بشأن الأسباب الأصلية، أي بشأن الانتقاد الجوهري للنظام الاقتصادي المهيمن. يجب عليهم فهم تعقيد هذا النظام وتحديد أدوار النواحي المختلفة التي تجتمع لتقوّيه. وعلى الأرجح أن ناحية الاستهلاك (التي تُعتبر عنصراً حيوياً في المنطق الاقتصادي) التي يمكن فيها قياس مدى هذه المهمة وطابعها المتعدد الأبعاد على الوجه الأمثل. وهنا أيضاً نواجه تحريفات خطيرة وعميقة الأثر للتعاليم الإسلامية باسم الشكليات والهوس بالأعراف ما يتسبب بضياع التأملات وتشويه جوهر الإصلاح. يكمن الاستهلاك عند العقدة التي تتشكل بإدراك الأهداف والأخلاق واحترام كرامة الإنسان والطبيعة وفهم كيفية عمل الاقتصاد العالمي - وإن على مستوى سطحي. نعني بالاستهلاك (استهلاك الأطعمة والمشروبات والملابس وكذلك السكن والنقل والتسلية)، أي نشاط إنساني

(٢٣) انظر في هذا الصدد الاقتراحات التي قدمتها حول القضية الاقتصادية والتي أثارت انتقادات كثيرة من المفكرين المسلمين ولكنها خالية من أية حجج فعلية حول بديل ممكن: Tariq Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam* (New York: Oxford University Press, 2004), part II, chap. 8, and «Economic Resistance,» pp. 177-199.

يُظهر درجة من وعي الفرد والأولويات والفلسفة العامة حيال علاقة الفرد بنفسه وبما يملكه. ونشير إلى أن شراء السلع (الثياب وأدوات التجميل والألعاب والموسيقى) أو الأطعمة أو المشروبات (الأرز الفاكهة الخضار البن) التي تنتجها الشركات المتعددة الجنسيات، والتي تستحوذ على الأسواق التقليدية وتستغلّ العمال المحليين، لا سيما الأطفال، يختلف بشكل جوهري عن اختيار الإستهلاك بطريقة أخلاقية وتنمّ عن اهتمام بالغايات كما الوسائل.

طرأ على سوق «الحلال» وعلى اقتصاد المنتجات «الإسلامية» تطور غير عادي في السنين القليلة الماضية. ويمكن أن نلاحظ الانحرافات نفسها المبنية على محاولة الحصول على النتائج ذاتها باستخدام وسائل وسلع «حلال» من دون السؤال عن النقاط المرجعية ذات النزعة الإنتاجية والتجارية والمادية وحال العقل التي تنتجها هذه العمليات. ولم يتم إعطاء اهتمام كافٍ لتبديد الموارد الطبيعية، ولاستغلال الرجال والنساء والأطفال، وللمعاملة الفظيعة للحيوانات. وكل ما يعنينا في النهاية هو قانونية المنتج المراد استهلاكه أو استعماله و«الطابع الإسلامي» للتعاملات التجارية التي يتم تسويق تلك المنتجات من خلالها. إن أسلمة الوسائل بهذه الطريقة مع تشريع لرأسمالية غير أخلاقية تهتم فقط بالنتائج النهائية هو التعبير الأكثر انحرافاً للشكليات المعوقة التي تعمل ضدّ القيم التي تدعي الدفاع عنها. ينتج من الرأسمالية العالمية «المُؤَسلَمة» هذه، كما نشاهد في القارّة الأفريقية، أو في الدول العربية، أو في ما يسمى الدول الإسلامية الناشئة على الخصوص مثل ماليزيا أو دبي، كما هي الحال اليوم، أمركةٌ مؤسلَمة تحت عباءة مصطلح الحلال والتقنيات المالية الحلال.

يجري اختزال الإصلاح والأفكار البديلة والمقاومة إلى نماذج تركز على السوق، ولذلك يتم تشغيل مطاعم للوجبات السريعة الإسلامية الحلال، من ماكدونالدز إلى الأسماء التجارية الشهيرة الأخرى. وعلى سبيل المثال، تهيمن شركة كوكاكولا على سوق المشروبات الغازية، ولذلك يبرز خط منتجات يحمل اسم «كولا» (مكة كولا، زمزم كولا، المدينة كولا) لتذكر «مذاق» منتج الشركة الأم في ما يزعم القيمون على تلك المنتجات مقاومة أفعال الشركة الأجنبية أو طرح بديل. لا يوجد شيء من المقاومة في هذا العمل ولا طرح بديل ولا أصالة بالتأكيد: الذي حصل هو أنه تمت «أسلمة» الطرق المستخدمة في التسويق (وإن لم تكن الحال كذلك دائماً)، فضلاً عن الأسماء

التجارية. . . والمفترض أن يفعل ذلك فعل الخدعة. فالمنطق المستخدم ليس بسيطاً للغاية وحسب، بل إنه خطر لأنه يختبئ خلف غلاف «الأسلمة» أهداف لا تأبه كثيراً للأخلاق ولا تبالي كثيراً بالضرر الجانبي الناتج من هذه العمليات الاقتصادية. فكما أن الناس يقنعون بالناحية التقنية و«الإسلامية» للذبح دون طريقة معاملة الحيوانات في حياتها اليومية، لا يفكر هؤلاء كثيراً بطريقة استغلال العمال في كافة قطاعات النشاط الاقتصادي، لتقديم منتجات «إسلامية» جديدة (تعرف أيضاً باسم فلّة، الدمية المحجبة التي هي نسخة عن الدمية باربي مع خط ملحقات يتم إنتاجه، كما الدمية نفسها، في الصين). والأمر لا يقتصر على التقليل من شأن هذه النواحي الخطيرة، بل يتم التمسك بالموقف نفسه وبالمنطق نفسه القائمَين على تحقيق الربحية الكاملة والإنتاجية العمياء. وفي حين أنه يجب على الوعي الأخلاقي وفهم الأهداف إضفاء مزيد من العطف والتأمل بمدلولات الحياة ونوعيتها، يتم استغلال الاسم التجاري «الإسلامي» ثم تدنيسه لتمكين منطق السوق من العمل على العقول لكن مع استثمار شرعية دينية إضافية. وفي النهاية، يجلب الاسمُ التجاري «الإسلامي»، الذي يُسوَّق من دون عراقيل المال، أكواماً من المال. ونكون بذلك قد أكملنا دورة كاملة: تمكن النظام الرأسمالي من الاستيلاء بفاعلية على إطار مرجعي تخيلي، كان المفترض أن يقاومه، بالتعاون مع القيمين عليه ومع المستهلكين المسلمين أنفسهم.

ولذلك، يتبين أن المشكلات عميقة الأثر ومتعددة ومعقدة، من أحد طرفي سلسلة العمليات الاقتصادية إلى الطرف الآخر. يقتضي الانسجام أولاً التعاطي مع القضية بشمولية، وفي ضوء المقاصد العليا المشار إليها سابقاً. وهذه هي الطريقة الوحيدة لكي لا نُخدَع بالتعديلات التقنية والشكلية التي لا تغيّر في نهاية المطاف شيئاً، أو حتى تؤكد هيمنة النظام الاقتصادي العالمي. يلزم زيادة الوعي بين الناشطين الاقتصاديين، لكن ذلك ليس أقل أهمية من تثقيف المستهلكين لكي يصبح الطرفان على دراية أشمل بالقضايا المعنية، ولكي يطرحوا على أنفسهم أسئلة عن النتائج المتمخضة عن مشاريعهم التجارية واستهلاكهم اليومي. ويتعين على المجامع الفقهية الوطنية والدولية التي تضم هنا أيضاً فقهاء ونساء ورجالاً ومختصين (مسلمين أو غير مسلمين) في تلك المجالات المختلفة، التأمل بشمولية وعمق بأهداف علم الاقتصاد والاستهلاك، وباستخدام الاسم التجاري «حلال» في التقنيات ووسائل الإنتاج والمنتجات

(بصرف النظر عن الغايات). والملاحظ أن القضايا الجوهرية تنشأ من خيارات حياتية يومية بسيطة. وعلى سبيل المثال، دعنا نطرح سؤالاً مثيراً (في ضوء الآراء الفقهية المختلفة في قضية اللحوم): ما هو الأكثر «إسلامية» والأكثر «جوازاً»؟ هل هي دجاجة أسيئت معاملتها عندما كانت حيّة وربما لم ترَ ضوء النهار وكانت تُطعم بالقوة قبل ذبحها وفقاً للشريعة الإسلامية بالتلفّظ بالصيغة الشرعية، أم حيوان رُبّي في بيئة صحية راعت نموه بالاعتماد على «الطعام العضوي»، لكنه ذُبح من دون التلفّظ بالصيغة الشرعية؟ لن يفهم العديد من الفقهاء أحاديي النهج الذين يركزون على تطبيق العرف التقني طرح هذا السؤال، وإن يكن هذا السؤال، بعد أخذ كل شيء بالاعتبار في ضوء النتائج، أمام الله وأمام الضمير الإنساني، ذا معنى وربما يُطرَح بحق باسم رفض الشكليات التي كثيراً ما يغلب عليها النفاق. من الناحية المثالية، يجب الجمع بين الأمرين بالطبع، على أن مثل هذه المشاريع تبقى هامشية، كما نشاهد في أجزاء مختلفة من العالم. ومن دون الحاجة إلى دفع الناس إلى الاختيار من بين مثل هذه الخيارات الراديكالية، ألن يكون مناسباً، على الرغم من ذلك، الإعلان ـ بعد دراسة مفصلة بالطبع ـ أن المنتجات «العضوية» حقاً «حلال» من حيث الجوهر والمبدأ، وأنه يتعين الطلب إلى المستهلكين المسلمين التلفّظ بالصيغة البسيطة المعتادة «بسم اللهِ الرحمنِ الرحيم» قبل أكلها من دون مزيد من الضجة؟ لا زلنا بعيدين عن اتخاذ مثل هذه المواقف الجوهرية على الرغم من أن ضمير المسلم المعاصر بحاجة إلى توعية وإعادة توجيه في مثل هذه القضايا.

لدى دراسة كافة القضايا التي أشرنا إليها في هذا الفصل، يتبين أن الحاجات كثيرة. إن التزام الفقهاء والعلماء والخبراء الاقتصاديين وغيرهم من المختصين لازم لتطوير تأمل عميق. وبالإضافة إلى ذلك، يجب القيام بحملة توعية وإعادة تثقيف كاسحة توجّه المستهلكين إلى تجاوز الشكليات وإلى تطوير أخلاق استهلاكية تنسجم مع المقاصد العليا التي تقدمت الإشارة إليها[٢٤]. يتعين على العالم الإسلامي الشروع بهذا الإصلاح الجذري وتحرير

---

(٢٤) يحاول العديد من المنظمات في العالم زيادة وعي المستهلك من خلال حملات تتحدث عن «التجارة المنصفة، والمنتجات العضوية» أو شراء المنتجات المدوَّرة. إن مساعدتي مارجولين كويسترا (Marjolein Kooistra) من جامعة إرساموس (Ersamus) روتردام مشاركة نشطة في الحركة وشبكة المنظمة الدولية سلو فود (Slow Food)، انظر المواقع: .www.slowfood.com;www
= slowfoodfoundation.com, and www. terramadre2006.org>.

نفسه من المقاربة المعيارية الحصرية المضللة التي تضيف الظلم إلى النفاق في الأغلب. إننا نرى في كل مكان رموزاً وتقنيات ومنتجات تُطرح وتُقدَّم على أنها «إسلامية» في ما النظام الاقتصادي برمته الذي تنبع منه يفشل في احترام أي من الأهداف الأخلاقية المشار إليها آنفاً. إن نفاق «الالتزام الشكلي» أمر واقع في تطوير المنتجات بقدر ما هو واقع بالعقوبات التي تُنفّذ وفقاً للقانون: لا تلقى الاقتصادات النفطية المتكاملة بالكامل مع الليبرالية الجدية المبنية على المضاربة وعلى الفساد والظلم المصاحب لها، أي إدانة «إسلامية» أو «أخلاقية» بخاصة، في حين أن السارقين الباكستانيين والفليبينيين الفقراء يعاقبون «إسلامياً» لأجل أخذ العبرة... أو لأجل الشكليات. يتعين أن يبدأ الإصلاح والتعليم لوضع الأمور في نصابها الصحيح.

خامساً: الكوكب والفقر والكائنات الحيّة المعدَّلة وراثياً

الغاية من هذا الكتاب هي الإصلاح والانسجام المنطقي: الإصلاح باسم الانسجام. يجب على المرء أن يعرف ماذا يريد. فإذا كنا نهدف إلى الرجوع للمصادر النصية واستنباط المقاصد العليا والأهداف الأخلاقية، علينا إذن تجهيز أنفسنا بالوسائل الكفيلة باحترامها على مرّ التاريخ وفي مختلف المجتمعات. وفي زمن العولمة المعقدة حيث تتفاعل النشاطات الإنسانية في كافة الميادين وينتج من ذلك نتائج متعددة الأبعاد، لا يوجد مجال لتبنّي مقاربة منفصلة أو جزئية أو شكلية. يلزم القيام بعمل على مستويين في ضوء الأهداف الأخلاقية التي نكافح للبقاء متمسكين بها: فمن ناحية، يتعين علينا

= هذه المنظمة التي تصرّ على التنوع الحيوي وعلى الطابع الأخلاقي لمجمل سلسلة إنتاج الطعام: من التعامل مع الطبيعة ومع الحيوانات إلى السعي لاستهلاك متوازن وصحي (في مقابل مفهوم الوجبات السريعة). والمؤتمر الأوروبي الأول المتعلق بالتجارة العادلة، «التجارة العادلة في أوروبا (Fair Trade in Europe)» الذي انعقد في ليون بفرنسا في ١-٣ شباط/ فبراير ٢٠٠٨ جزء من حملة توعية المستهلك العامة هذه: استعرض أصحاب معارض من كافة أنحاء العالم، ومشاركون في النواحي المتنوعة للنشاط الاقتصادي فلسفاتهم وأخلاقهم وإنجازاتهم المبتكرة، انظر: <http://www.salon-europeen-commerce-equitable.org/-SALON-EUROPEEN-DE-COMMERCE-.html>.

وهذه المبادرات مثيرة للاهتمام بسبب زيادة الوعي الذي تسهم فيه حتى وإن كانت محل انتقاد إما لطرقها [كما هي الحال مع ماكس هافيلار (Max Havelaar)] أو للطابع المثالي الطوباوي لمبادراتها. على أن مسؤولية المستهلك ووعيه يبقى لازماً إذا كان المراد تصحيح العقليات واللوجستيات الاقتصادية الصرفة. وفي ما عدا حظر استهلاك منتجات معيّنة، (لحم الخنزير والكحول)، المساهمة الإسلامية ضعيفة للغاية في هذا المجال.

إعادة تحديد إطار الشريعة ـ الخاص بزماننا ـ والرؤية على صعيد المفهوم الإسلامي للحياة والموت (الدِّين) ومفهوم الصالح العام والمصلحة المشتركة للبشرية (المصلحة) على العموم وكذلك في النواحي المختلفة للنشاط الإنساني (العلوم والتعليم والاقتصاد). ومن ناحية أخرى، يلزم الشروع بالمزيد من الدراسات المتخصصة والمفصلة لحيازة آخر المعلومات حول التطورات الجديدة، والعلاقات والتفاعلات الفعلية، وبالتالي تحديد الطريقة الأكثر واقعية وفاعلية للعمل في العالم باسم الأخلاق والإصلاح نحو الأحسن. هذا هو المعنى العميق والضروري للشريعة: اتّباع الشريعة للوصول إلى المُثل مع تسليح أنفسنا بالوسائل، من خلال الدراسة والجهود والإصلاحات (التي هي من صور الجهاد) لنحقق على أفضل وجه ممكن الغايات المقدسة للشريعة. فالفكرة ليست بتطبيق بضعة قوانين (الأشد قمعاً في الأغلب) بطريقة رمزية، وإنما التفكير من خلال الأفعال والقوانين باسم الأهداف الأخلاقية للشريعة.

يستحيل في ظل الظروف الحالية الشروع بإصلاح الحقائق الإنسانية والعقليات والمفاهيم والمجتمعات من دون امتلاك نظرة واسعة تجاه حقيقة المشكلات التي أصبحت متقاطعة على مستويات عدة مع قضايا باتت شديدة الترابط. لكن عندما نصوغ فكراً إسلامياً معاصراً، لا يمكننا إلا أن نلاحظ غيابه الغريب ـ وإن يكُن عظيم الأهمية ـ عن بعض المناقشات الأساسية المعاصرة، أو تخلّفه عن التطورات على الأقل. ولطالما كانت الأسباب هي نفسها، في ما أعتقد: موقف دفاعي في غاية الجبن من قضايا يملك الفقهاء معرفة ضعيفة بها؛ الافتقار إلى نظرة عامة حسنة التركيب وكاملة التطور بين أوساط العلماء والمفكرين والعمال في ميادين الخبرات المتنوعة؛ وأخيراً، التوتر داخل مجتمع بأسره مهووس بالتمسك بأكثر الأعراف بروزاً وتقييداً. وهذا ما يتجلّى في المسائل المرتبطة بالاقتصاد والبيئة: لا يمكن لفكر أخلاقي واقعي جادّ أن يتعاطى مع أي منها بشكل منفصل، ويتعين على المرء ألّا يفشل في ملاحظة كافة الاستنتاجات الضرورية وكافة النتائج الملموسة التي تفضي إليها هذه المقاربة المجتمعة في أي من ميادين النشاط.

تعاني الطبيعة بسبب السلوك الإنساني. وهذا راجع أساساً إلى طريقة عيش بعض المجتمعات الأغنى والأكثر تقدماً صناعياً بتبديدها الموارد الطبيعية وتلويثها الكوكب وإنضابها طبقة الأوزون وإنتاجها كميات مذهلة من غازات

الاحتباس الحراري. وهذا يتسبب بتأثيرات يمكن ملاحظتها في كل يوم، لا سيما الاحتباس الحراري والكوارث المصاحبة له، في حين أن سكان المجتمعات الأشد فقراً هم الذين يعانون مباشرة تأثيرات التغير المناخي، أو الزحف البطيء للصحراء (بسبب قطع الأشجار بطريقة جنونية): من الناحية الفعلية، هذا يجعلهم ضحايا مرتين لنظام اقتصادي عالمي يبقيهم في حالة فقر، ويعرّضهم بشكل مباشر لعواقب طريقة عيش المجتمعات الأغنى. ولا تزال هذه المجتمعات في منأى عن ذلك، في حين أن ٢,٦ مليار إنسان يعيشون على أقل من دولارين في اليوم وهم الأكثر تأثراً بالجفاف (وما يرافقه من خسارة الأراضي الشجرية) وزحف الصحراء من ناحية، ومن الأعاصير الحلزونية والفيضانات والكوارث الطبيعية من ناحية أخرى. زد على ذلك أن التكهنات تشير إلى تراجع يزيد على ٢٥ في المئة بالإنتاجية الزراعية في الدول الأفريقية (السودان، النيجر، كينيا) التي تعاني العوز أصلاً[(٢٥)]. ومع ارتفاع مستوى سطح البحر وتزايد أخطار الأعاصير الحلزونية، ربما يكون القرن الحادي والعشرون زمن الهجرات الجماعية القسرية عندما تُجبر شعوب على الهرب أو النزوح (وهذا يشمل عدداً صاعقاً بلغ أربعمئة مليون إنسان في قرن واحد). يتطلب التعامل مع مثل هذه القضايا (الاحتباس الحراري، التلوّث، التصحّر) تطوير مقاربة أخلاقية عامة تركز على الاقتصاد والتضامن والاستهلاك الزائد بقدر ما تركز على احترام الطبيعة وكائناتها الحيّة لأن كافة هذه الأبعاد مترابطة. وهذا هو المطلوب من ضمير المسلم المعاصر: مساهمة شاملة وجادّة وعميقة الأثر وواقعية وفاعلة في السياسات التعليمية والاقتصادية والبيئية التي ستسمح بإصلاح الوضع نحو الأحسن وزيادة احترام كرامة الرجال والطبيعة.

---

(٢٥) في هذا الصدد، انظر المقالة المهمة للمفوض السامي السابق لحقوق الإنسان ماري روبنسون (Mary Robinson) وكيفن واتكينز (Kevin Watkins) من البرنامج الإنمائي للأمم المتحدة الذي بيّن الصلة بين التدابير التي يتعين اتخاذها حيال الاحتباس الحراري ومعنى الصراع من أجل حقوق الإنسان. وهما يصرحان بقوة بأن الدول الغنية مسؤولة وفي حاجة إلى إصلاح طرقها في الحياة: «ينبغي وضع أهداف واضحة. يتعين علينا تخفيض انبعاثات ثاني أكسيد الكربون التي تبلغ حالياً حوالى من ٧ طن لكل شخص، إلى ٢ طن في سنة ٢٠٥٠. وفي هذا الصدد، ستسهم الدول الغنية في خفض انبعاثاتها بنسبة ٨٠ في المئة على الأقل». انظر مقالتهما المنشورة في: *Le Temps* (Switzerland), 28 décembere 2007,

أثناء التوقيع على اتفاقات بالي الصعبة. انظر أيضاً دراستين ملفتتين: Machiko Nissante and Erik Thorbecke, eds., *The Impact of Globalization on the World's Poor Transmission Mechanisms* (London: Palgrave Macmillan and United Nation University, 2007), and Paul Spicker, «Introduction,» in: *The Idea of Poverty* (Bristol, UK: Policy Press, 2007).

في مواجهة الفقر والاحتباس الحراري واستنفاد الموارد الطبيعية وتسارع وتيرة الكوارث الطبيعية، نتوجّه من جديد إلى الأهداف السامية، وبالتالي إلى مراجعنا الأخلاقية الأساسية. والفكرة هنا هي إصلاح مقاربتنا العامة للمشكلات، وطرقنا بالعيش، وأنماطنا الاستهلاكية، وعلاقتنا بالتضامن الإنساني. بعبارة أخرى، إصلاح تعليمنا الأساسي. وفي هذا الصدد، تكون العبارات المتكررة مثل «التنمية المستدامة» أو «التنمية البشرية» مكافئة في دنيا المراجع الغربية في بعض الأحيان لتسمية «حلال» أو «إسلامي» لدى المسلمين: ستار دخاني أخلاقي يخفي ـ على نحو سيئ ـ الجشَع والانحرافات الإنتاجية أو تشوهات تلك النظم التي تتكامل معها تلك الاستراتيجيات التي يُفترض بها أن تصلحها.

سنحتاج إلى الكثير من الوقت لذكر كافة المشكلات هنا، الواحدة تلو الأخرى، والتي يجب علينا إعطاؤها الأولوية، لكن الأكثر إلحاحاً هو التعامل مع قضية الاحتباس الحراري التي يمكن ملاحظة آثارها في تغيّر المناخ وظاهرة الكوارث الطبيعية. يتعين تغيير العقليات بتطوير وعي وتثقيف روحي ودنيوي يجمع بين تلك القضايا. فالسلوك اليومي واستعمال المياه والكهرباء والسيارات ـ وكل ما تقدم يرتبط بالاستهلاك على العموم ـ عادات يومية يتعين علينا أن نعيد إليها مدلول وثقل علاقتنا بالأخلاق التطبيقية واحترام الكوكب. إن التأملات والمنتجات والإرشادات الإسلامية الخاصة بتلك القضايا شحيحة للغاية وغالباً ما يكون الخبراء المختصون بتلك الميادين بعيدين عن التواصل مع سكان المجتمعات أو الأوساط الإسلامية. ويبدو كما لو أن هذه التوجيهات ليست جزءاً من التعاليم الأساسية في الإسلام. وعلى الصعيد الدولي، يمكن ملاحظة غياب الالتزام نفسه، والفقهاء والعلماء والحكومات في المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة لا تشكل قوى بنّاءة ومبدعة في المناقشات التي تدور حول البيئة والمناخ. ويدلّ هذا الغياب على الكثير. لقد بدأت المناقشات حول القضايا المرتبطة بالتغيّر المناخي منذ أكثر من عقدين، وأثمرت اتفاقات دولية مثل اتفاقية الأمم المتحدة المتعلقة بتغيّر المناخ (التي أصبحت نافذة في آذار/ مارس ١٩٩٤)، أو بروتوكول كيوتو (الذي أصبح نافذاً في شباط/ فبراير ٢٠٠٥ وهو اتفاق سيئ السمعة لأن حكومة الدولة التي تتسبب في أعلى مستويات التلوث، أي الولايات المتحدة، لم تصادق عليه). على أنه يوجد القليل جداً من الدراسات الجدّية والشاملة التي تقدم اقتراحات أو تضع مبادئ وإطار عمل

للتعاطي مع مثل هذه القضايا في ضوء المقاصد العليا للأخلاق الإسلامية.

الشيء نفسه يمكن أن يقال في مكافحة الفقر والبرامج الوطنية والدولية القائمة على التضامن. ولا زلت أكرر أن الإسلام دمج بُعد احترام الفقراء وبُعد التضامن في الممارسة الدينية من خلال الزكاة (التي هي عبارة عن ضريبة تطهير اجتماعية) أو مؤسسة الأوقاف (وهي المؤسسة التي ترعى الأملاك التي جرى التبرّع بها لصالح الخير العام). وهذا يصح فقط إذا كنا نُخرج الزكاة ونجمعها ونوزعها ونبني مؤسسة أوقاف تأخذ بالاعتبار استراتيجية شاملة تدمج المتطلبات الأخلاقية بالممارسات الاقتصادية، وتدرس كافة المراحل التي تمكّن الفقراء من الاعتماد على أنفسهم (بدلاً من البقاء معتمدين على الصدقات). على أن هذه الفكرة التي يتعين أن تشمل الأبعاد المحلية والوطنية والدولية تبقى موجزة في مداولات المجامع الفقهية والقانونية. وبالمقابل يتكرر الحديث عن المبادئ والأعراف والممارسات البالية من دون دمجها باستراتيجية شاملة لإعادة تثقيف الناس، أو محاربة الفقر، أو حتى وضع سياسات اقتصادية جديدة للشعوب في الدول الواقعة في نصف الكرة الجنوبي. وكما قلت، تتطلب المقاصد العليا للأخلاق الإسلامية تأملاً عميقاً في خصائص النشاط الاقتصادي فضلاً عن مبدأ الرفاهية والتضامن الإنساني. إنها ليست مسألة تعويض وحسب بواسطة الأعمال الخيرية التي يعالج النظام بواسطتها الظلم. فالتعاليم الإسلامية تقول لنا إن للفقراء حقوقاً يتعين منحهم إياها من دون أن يتحملوا مذلّة توسل الحصول عليها[٢٦]. وهذا ما تنطق به الآية التي تشير إلى حق الفقراء بثروة الأغنياء والتعليم وتلقي الرعاية من المؤمنين. قال تعالى: **﴿وفي أموالهِم حقٌّ للسائِلِ والمحروم﴾**[٢٧]. وفي ضوء المبادئ الأخلاقية العامة وعلى أساس التعاليم الروحية والإنسانية المرتبطة بالوسائل المتاحة (رفض الفائدة والمضاربة، الوقف، الزكاة)، يصبح من الضروري اقتراح مقاربة نقدية للاقتصاد الليبرالي الجديد، وإدارة الثروة وإعادة توزيعها، وطريقة معالجة مشكلة الفقر في العالم. وهذه التعديلات والإصلاحات لا يمكن إلّا أن تكون بنيوية: يتعين التفكير بأسس النظام وإعادة النظر بها.

---

(٢٦) انظر في هذا الخصوص مقالتي: Tariq Ramadan, «One Day, Our Poor People will Ask,» *EMEL* (October 2005), <http://www.tariqramadan.com/article.php3?id_article=482&var>.

(٢٧) **القرآن الكريم**، «سورة الذاريات،» الآية ١٩.

كما أن الحوافز الجشعة نفسها، القائمة أساساً على جني الأرباح وزيادة الإنتاجية، مكّنت البحوث العلمية من إنتاج نباتات وخضار حديثة مهجّنة. لقد أتاحت الهندسة الجينية (الكائنات الحيّة المعدّلة وراثياً) رفع الإنتاجية بزرع نباتات تم تعديل تركيبتها الوراثية لجعلها أكثر قوة ومقاومة للآفات أو الأعشاب الضارّة. لو أن الزراعة التقليدية محمية بالقدر الكافي، ولو أنه يجري توزيع المحاصيل بطريقة أكثر إنصافاً، لتوفّر غذاءٌ يكفي البشرية جمعاء. لكن ذلك يقتضي إعادة النظر بممارساتنا الاقتصادية وطرق عيشنا في الدول الغنية، وهذا أمر ليس مطروحاً للنقاش. أنجع طريقة لتفادي الاعتراف بأنانيّتنا وظلمنا ولمواصلة إنتاج المزيد وتحقيق هوامش أرباح متعاظمة من إنتاج الأطعمة من قبل الشركات الزراعية الرئيسة، متعددة الجنسيات، هي في الطلب من العلماء تحويل الطبيعة وكائناتها الحيّة، والتلاعب بجيناتها وتعديلها كما يشاءون، لأننا نرفض تعديل سياساتنا الجشعة العمياء. ولطالما كان منطق الأرباح والنمو المبجّل هو نفسه بكل أسف. ولذلك، تُغرق الكائنات المعدلة وراثياً الأسواق، فيما يقف أغلب الناس بلا حراك، كما هي الحال في الأمريكيتين وآسيا (الصين، الهند) وببطء لكن على نحو متزايد في أوروبا وبضعة بلدان أفريقية (لا سيما مصر وجنوب أفريقيا)[(٢٨)]. وأبدت أوروبا مقاومة كبيرة لاستخدام الكائنات المعدلة وراثياً، وذلك بحركات ومنظمات تعارض التلاعب الذي لا تُعرف بعد عقباه على غرار تطبيق «المبدأ الاحترازي». تعتبر ظاهرة الكائنات المعدلة وراثياً حديثة، وخضعت لاستغلال يتعاظم بوتيرة سريعة وبشكل أُسّي من دون أن يأخذ أحد الوقت الكافي للتحقق من عواقبها المحتملة على الطبيعة وعلى التنوع الإحيائي وصحة الإنسان على المدى الطويل بالطبع. إن حقيقة كون الدول الناشئة مثل الصين والهند تدمج تلك المنتجات في غمرة توسعها الاقتصادي وتحكي الكثير عن الشروط والمتطلبات الأساسية للمنافسة التي تفرضها مقتضيات السوق «الحرّة» والرأسمالية وسياسة الحرّية الاقتصادية. يوجد في الاقتصاد أسباب لا تعرفها التدابير الاحترازية المنطقية. ذلك أنه لا يوجد لدى الدول الفقيرة خيار ولن يوجد يوماً: في النهاية، يتعين عليها زراعة واستهلاك ما هو مفروض عليها

(٢٨) انظر: Jeffrey Smith: *Seeds of Deception* ([n. p.]: Yes! Books, 2002), and *Genetic Roulette: The Documented Health Risks of Genetically Engineered Foods* (White River Junction, VT: Chelsea Green, 2003); Hervé Kempf, *La Guerre Secrète des OGM* (Paris: Seuil, 2003), et Gilles-Eric Séralini, *Ces OGM qui changent le monde* (Paris: Seuil, 2004).

لكي تعيش وتبقى. ومن دون توفّر وسائل علمية للتحقق من دقة البحث، ومن دون توفّر الموارد المالية التي تسمح بمقاومة السياسات الاقتصادية والمنتجات المفروضة، ستضطر إلى اللجوء لهذا الحل عما قريب، وإلى التوسع بتطبيقه في المستقبل.

هل بحث المسلم المعاصر بعامة ومجامع الفقهاء والعلماء والخبراء بخاصة في هذه القضايا؟ هل عملوا على زيادة الوعي لدى النساء والرجال بشأن الخيارات الاستهلاكية الأخلاقية؟ وهل تبنّوا موقفاً فقهياً واضحاً من التلاعب الجيني الذي لا تتميز دوافعه بالنبل بالقدر الذي يجري تصويره والذي تثير مخاطره قلقاً مشروعاً؟ يجيب العديد من العلماء والمفكرين بأنهم يفكرون بقضايا أكثر إلحاحاً من هذه، وأن المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة تواجه ويلات مثل الأمّية والفقر والفساد والكثير الكثير من المصاعب الأخرى التي يشكل الاقتصاد والكائنات المعدلة وراثياً ونوعية الاستهلاك وكمّيته إزاءها قضايا ثانوية. يمكن للمرء سماع هذه الحجج وتفهمها، لكن لوجستياتها واستنتاجاتها تبقى موضع جدال ساخن. بادئ ذي بدء، أصبحت هذه المشكلات مترابطة الآن، كما ذكرت، وتتطلب المقاربة الأخلاقية تأملاً شاملاً. ثانياً، القول إن كافة المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة فقيرة ليس صحيحاً، لكن هذه التأملات غائبة أو تفتقر إلى التركيز في الدول النفطية، أو في الجاليات الإسلامية في الغرب، والردود الشعائرية والشكليات الأخلاقية باتت منتشرة في كل مكان. وأخيراً، لا يمكننا إلا أن نلاحظ عزلة الفكر الإسلامي، حيث تستمر المنشورات بالتركيز على المقاصد العليا والأخلاق الإسلامية من دون أن تؤثر في الحياة اليومية العملية للمؤمنين. فالمسلمون يستهلكون حيثما كانوا بجنون كما يفعل الآخرون ويمتثلون للمتطلبات نفسها التي يفرضها الاقتصاد المهيمن، ويشاركون بحصة متساوية في تلويث الكوكب وقطع الأشجار وإساءة معاملة الحيوانات، وإنتاج فضلات لا يمكن تدويرها. أين هو «التمييز الأخلاقي» الذي يشكل جوهر الشريعة الإسلامية، والمفهوم الأساسي الذي ينصّ على أنه يتعين أن يكون كل فرد «شاهداً» على نفسه وعلى أفعاله؟ ومن يصوغ ويدرّس المقاصد العليا التي تتطلب من كل إنسان مقاومة الانحرافات الاقتصادية والنزعة الإنتاجية والنزعة الاستهلاكية في حياته واستهلاكه اليومي؟

إذا كان الإسلام والمسلمون يستطيعون تقديم مساهمة ذات شأن اليوم،

فذلك يكمن في التساؤل عن غايات الحياة، وفي اشتراط تحسين نوعيتها. وفي كافة الحالات، على المرء أن يتخلص من التقليد الأعمى: تقليد العلماء المتقدمين الذي يجعلنا نعتقد أن بوسعنا تجنّب مواجهة تحديات يومنا الحاضر باللجوء إلى الماضي؛ ومحاكاة الأنموذج الاقتصادي المهيمن وطرق الحياة التي تخدعنا بالاعتقاد أننا ربما ننجو بالانصهار في مواقف وأنماط يومنا الحاضر. تلك هي التعاليم الأساسية التي يتعين أن نتصالح معها والتي يتعين أن ندعو الفقهاء والعلماء إلى وضعها قيد الممارسة في الحياة اليومية للفرد والجماعة. هذا ما يتطلبه الإصلاح والتجديد، ومساهمة العالم الإسلامي ما لم نخدع أنفسنا بالكلمات والعبارات المتكررة والصيغ التي تتحدث عن «الحلال» أو الطابع «الإسلامي» لهذه الممارسة أو التقنية أو تلك، مع البقاء عُمْياً، بإرادتنا أو من دونها، في ما تجري خيانة المقدسات. وقد استخدم رابيلايس (Rabelais) بانتقاده المعرفة المقطوعة عن مصادرها العبارة التالية «العلم بلا ضمير ليس سوى خراب للروح». في دنيا مراجعنا الإسلامية الحاضرة، التي تتخبّط بالشكليات المعيارية المضللة غالباً، على المرء أن يتذكر أن أخلاقية الوسيلة ليست ضمانة كافية لأخلاقية الغاية. وهذا هو السبب الذي يفرض على الضمير الإنساني عدم التوقف عن التشكيك بالوسائل والغايات، وعن إضافة الروح إلى المعرفة والعلم والاقتصاد. ومن خلال هذا الجهد فقط يمكننا أن نستأصل الفقر ونصون مستقبل الكوكب: وهذا ما يوجبه وضْعنا كخلفاء في الأرض.

الفصل الخامس عشر

المجتمع والتعليم والسلطة

يجدر أن تكون تأملاتي بالقضايا المتعلقة برؤية المجتمع والاتجاهات التعليمية والإدارة السياسية السبب في إطلاق نقاشات واسعة ومكثفة، وأن تفضي بالتالي إلى أهم النتائج. إن الدعوة إلى إعادة النظر بمصادر الفقه الإسلامي كشرط مسبق لإعادة الموازنة التي سيصبح بموجبها الكون والتاريخ والمجتمعات الإنسانية مصادر فقهية بحدّ ذاتها، ولنقل مركز ثقل السلطة في الإسلام، لا يمكن إلا أن يثمر نتائج جدّية عميقة الأثر على صعيد الفكر والمجتمع والالتزامات التعليمية والسياسية. كما إن إعادة التقييم هذه وهذا الإصلاح الجذري للفكر الإسلامي والتزام المسلمين في العالم المعاصر شروط ضرورية للتجديد ومصالحة المسلمين مع أهدافهم الأخلاقية والمقاصد العليا للشريعة.

عندما نقرأ تلك الأعمال التي أنتجها «علماء» ومفكرون مسلمون معاصرون، وعندما نزور المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة والجاليات الإسلامية في العالم أجمع، لا يمكن إلا أن نلاحظ أزمة عامة عميقة. فالتأملات تكافح لتجديد نفسها، والرؤى الخاصة بالمجتمع جزئية ومجزّأة، والتحديات التي تبرزها الهيمنة الاقتصادية والثقافية للغرب تبدو وكأنها عصيّة على الحل. ويبدو أن انهيار المؤسسات السياسية لا يمكن عكسه، وأن المجتمع المدني مصاب بالشلل: لم تعد الفئات السابقة للفكر الإسلامي كافية، ويمكن أن يشعر المرء في كل مكان بأننا وصلنا إلى نهاية دورة يمكن أن تُنبئنا، كما يُؤمل، بتجديد، وبطريق جديدة للإصلاح. وأنا أبعد

من أن أمتلك إجابات عن جميع تلك الأسئلة، لكن يبدو أنه لصياغة تلك الأسئلة، يتعين على ضمير المسلم المعاصر التفكير بمقاربات جديدة ومنهجيات جديدة (في ما يعيد النظر بالمصادر وأسس تطلعاته)، وربما إعادة تقييم نقدية لبعض المسلمات والخطابات في ما يختص بتوسيع فكره وإدارة شؤونه.

ولذلك فإن جهدي المتواضع الذي أقدمه هنا بمثابة خطوة نحو التحول: الهدف، في نهاية دورة مؤلفة من أزمات شديدة، هو طرح الأسئلة، ودراسة الإخفاقات لنتسلّح بالوسائل الفكرية والمنهجية اللازمة للتفكير وتحقيق الإصلاح المنشود. على أن ذلك لا يعني بحال تخلّينا عن مصادرنا النصية وتقاليدنا الروحية والفقهية والفلسفية الغنية العريقة في التاريخ الإسلامي - بل العكس تماماً. الشيء الذي نرمي إليه هنا هو العمل على المصالحة مع الرسالة العامة ومقاصدها العليا من ناحية، والتفكير بانسجامها مع عالم معولَم بمجتمعاته التي تتزايد تشابكاً وتعقيداً. الهدف هو تفعيل التقاليد الإسلامية وبناء الجسور بين الكتاب المنزَل وكتاب الكون، وبين علماء النصوص وعلماء الواقع، وبين عالم المراجع الإسلامية والأديان أو الحضارات الأخرى، وبين النساء والرجال، وبين وكلاء التغيير في كل من الشرق والغرب. الهدف هو تهيئة أرضية مناسبة بعزم وإخلاص وانفتاح، لكن من دون تبسيط زائد أو سذاجة.

وفي هذا الصدد، يتعين على المرء البدء بدراسة نقدية للحقائق الراسخة وللصيغ التي شاع القبول بها، لا سيما تلك المتصلة بالعلاقة بين الدين والسياسة، وبعبارة أعم، العلاقة بين المجالين الخاص والعام. ويتعين معالجة قضايا مثل التعليم والمجتمعات المدنية وإدارة السلطات الدينية والسياسية المختلفة أيضاً. أضف إلى ذلك أن قضايا مثل الديمقراطية والمواطنة وتطبيق القانون والانتخابات تقع في صميم النقاشات المعمقة التي يتعين البدء بها، أو إعادة إطلاقها بالأحرى، في المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة، وكذلك في أوساط كافة المسلمين الذين يواجهون تحديات الحداثة والعولمة.

ذكرت في غير مرّة أنه لكي تكون التأملات والمناقشات جدّية وناجعة وذات تأثير حقيقي في الرؤى والممارسات والاستراتيجيات العملية، يتعين

خوضها بطريقة أكثر انفتاحاً. يتعين على الفقهاء والمنظّرين والسياسيين والمفكرين والخبراء في العلوم الاجتماعية التباحث في ما بينهم وتبادل خبراتهم وأفكارهم، ثم التعمق بالمناقشة والتوصل إلى اقتراحات جديدة. وهذا ما يحق لنا توقعه من الوكلاء المتنوعين في المجتمع المدني لا من النخب المسلمة فقط. فإذا كان بتحول مركز ثقل السلطة أي معنى في دنيا المراجع الإسلامية، فهو راجع بالتأكيد إلى ضرورة حدوثه لتمكين النساء والرجال العاديين، وأعضاء الوسط الروحي، من زيادة الاهتمام به والتحول إلى قوى مشارِكة في طرح الأسئلة واقتراح البحث عن حلول. يعاني العالم الإسلامي إخفاقات، ذلك أن المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة والأوساط الإسلامية منساقة بالضرورة بردة فعل عاطفية، ربما تقتفي أثر علماء أو قادة معروفين و/أو كاريزميين، لكنها تصبح عاجزة تماماً عن إنتاج فكري نقدي بنّاء و/أو فكر جماعي مخالف لأن قاعدة الإجماع تتوسع من الأسفل. ربما يكون القادة أفراداً من النساء والرجال ويعدّون بالمئات أو الآلاف، وهناك وفرة منهم بين المسلمين. لكن الذي ينقص هو القيادة[1]، ورؤية يغذّيها طموح جماعي يعبّر عنه بقوة من خلال حركة مشتركة يشارك بها الجميع على الصعيد الفكري والعملي والعرضي، ومن القاعدة إلى الأعلى.

أولاً: الدين والسياسة

إن الصيغ الجاهزة التي تنبع من عالمي المراجع معروفة جيداً: ففي الغرب يقال إن الدين لا علاقة له بالسياسة، في حين يدّعي بعض «العلماء» والمفكَرين المسلمين أن الإسلام لا يفرّق بين الدين والسياسة. هذان الموقفان بسيطان وواضحان، لكن كلاً منهما اختزالي ومضلل بسبب تبسيطه الشديد ووضوحه الظاهر. لا يوجد دين أو روحانية من أي نوع كانت لا ترتبط بالسياسة، أو بمفهوم سياسي أو ببحث موسع إلى حدّ ما بالقضية بطريقة أو بأخرى. وبالمثل، لا يوجد نظام أو ممارسة سياسية، حتى في أكثر المجتمعات علمانية أو إلحاداً أو نبذاً للدين، مفصول بالكامل عن نقاط مرجعية دينية،

---

(١) هذه العبارة عائدة إلى عالم الاجتماع البلجيكي فيليس داسيتو (Felice Dassetto) الذي أشار في أحد مناقشاتنا في برشلونة (في ٣٠ أيار/ مايو ٢٠٠٧) في معرض حديثه عن الجالية المسلمة في بلجيكا بأنها تتمتع «بالكثير من القادة»، لكنها «تفتقر إلى القيادة». إنها عبارة مناسبة.

حتى وإن كانت هذه النقاط ممثَّلة في الخلفية الثقافية للمجتمع فقط ـ إن خلفية فرنسا الثقافية كاثوليكية رومانية، بقدر ما إن خلفية الصين الثقافية كونفوشية ـ ولا يمكن للنظم السياسية كما لا يمكن للسياسيين تجاهل هذه الأبعاد بالكامل. حتى إن العلاقة بين السياسة والدين أشدّ وضوحاً في أغلب المجتمعات الأخرى في العالم، شرقاً وغرباً، وتحمل في طيّاتها تأثيرات الخلفيات التاريخية الوطنية المناظرة.

لا يهمنا في هذا المجال معرفة إن كان للدين أي علاقة بالسياسة ـ بما أن الاثنين مترابطان دائماً ـ وإنما معرفة نوع العلاقة التي يجب دراستها والتشجيع عليها. إن القضية المركزية هي مسألة السلطة وما هو المراد من فصل الكنيسة عن الدولة. يتحاشى بعض المسلمين هذه المسألة بالقول إنه لا يوجد في الإسلام كنيسة ولذلك يستحيل فصل الدولة عن كيان آخر لا وجود له أصلاً. وهذا يرقى إلى تحوير معنى الاقتراح، عن قصد أو عن غير قصد: ليس المراد معرفة إن كان في الإسلام هيئة مؤسساتية ترعى الشؤون الدينية (كما في الكنيسة الكاثوليكية الرومانية)، وإنما التساؤل عن مصدر السلطة والنفوذ وإدارتهما وشرعيتهما. وبعبارة أخرى، هل يوجد مصدر يمنح الشرعية للسلطة من الأعلى (من خلال الوحي أو مؤسسة دينية) ويفرض عقائده وقراراته، في مقابل مصدر آخر تكون فيه السلطة خاضعة لإدارة تعددية ومفتوحة على التفاوض بين أفراد المجموعة، وحيث تنبع الشرعية من المؤسسات القائمة على التشاور؟ الشيء الذي يهمّنا هنا هو التأكد إن كانت العقيدة الدينية منفصلة فعلاً عن الفكر السياسي، أو إن كانت العقيدة بالمقابل تفرض نفسها بشكل واضح ورسمي على ممارسة السياسة. ولذلك، يتعين دراسة العلاقة التي ترسخت بالتدريج بين العقيدة والعقل، وبين السلطة الدينية والسلطة السياسية بتعقيداتها وخلفيتها التاريخية. إن القضية ليست سهلة والإجابات كثيرة، وأحادية في الأغلب، وتصوغها التجارب الوطنية والتاريخية.

هذه هي النقاط التي يتعين استهلال المناقشة بها لأن المراد في الواقع التمييز بين السلطتين وبين نظامي السلطتين وبالتالي التمييز بين الموقفين الفكريَّين: الموقف الذي يخضع بحكم علاقته بالوحي للحقائق المثبتة باسم القلب، والموقف الذي يطالب باسم استقلاليته وحرّيته بحقوقه وبحصته في القرارات التي يتخذها المجتمع. يحدث الخلط بين النظامين عندما يتحول

العقل الذي يتوق إلى الحقائق الإلهية إلى عقل عقيدي ويرغب في فرض حقائقه على الوسط السياسي والاجتماعي. الشيء الذي يهدد التعددية السياسية هو فرض سلطة دينية يُنظر إلى شرعيتها بأنها سامية من ناحية، وبروز عقل عقيدي لا يراعي المعتقدات الأخرى لدى الناس من ناحية أخرى. على أن طبيعة هذا العقل العقيدي ليست دينية، والتاريخ المعاصر مليء بتحريفات الأيديولوجيات الإلحادية أو اللاأدرية أو العلمانية التي تتحول من الناحية الفعلية إلى مرجعيات دينية بنظامها الذي لا يناقَش، وعقائدها وحتى «كهنتها» أو «حاخاماتها» أو «أئمتها». لقد تحوّل التفكير العقيدي المنغلق، وهو ليس غائباً عن عقول بعض المفكرين الذي يصفون أنفسهم بالعقلانيين من اليمين واليسار، ولا عن بعض المدافعين عن أشكال العلمانية الفرنسية أو التركية (اقتصرنا على ذكر المثالين الأبرز في هذا المجال)، تحوّل إلى أديان تتحدث عن حقائق غير متنازع عليها، وعن مساحاتها المقدسة وطرحها المستقطب الذي يميّز بين المختارين والمنحلّين. ولذلك تتطلب دراسة العلاقة بين السياسة والدين دراسة دقائق تلك العلاقة وصولاً إلى تحريفاتها المحتملة(٢).

يتعين على المجامع الفقهية المعاصرة، التي تضم فقهاء ومفكرين وسياسيين وعلماء سياسيين، النظر بهذه القضية واقتراح مقاربات تلتزم بالمصادر النصّية وعلى اتصال بالتحديات المعاصرة، وهذا هو الأهم. ومن المهم أولاً الرجوع إلى المصادر وإجراء مسح حقيقي لأرضية المصطلحات، وتجاوز المعارضات الخطابية («لا يوجد في الإسلام فرق بين الدين والسياسة») والتبسيطية («يعارض الإسلام، على العكس من الغرب، فصل الدين عن السياسة») التي يصوغها بسرعة بعض المفكرين المسلمين والشرقيين المولعين بالتمايز والمعارضة. يتعين عدم الاقتصار على تعريف مفاهيم مثل الشريعة والعقيدة والعبادات والمعاملات والمقاصد، وأن يعاد النظر بها في ضوء التقاليد الفقهية، وتُدمج بمنهجية عامة تمكّننا من النهوض بوجه

(٢) يمكن العثور على العناصر وثيقة الصلة بالقضية في المناقشات التي تطورت على مدى السنتين الماضيتين، لا سيما من ناحية: Ian Buruma: *Murder in Amsterdam* (Harmondsworth, UK: Penguin, 2006), and «The Dogmatism of Enlightenment,» and تيموثي غارتون آش (Timothy Garton Ash) ومن ناحية أخرى باسكال بروكنير وأيان هيرسي علي (Pascal Bruckner and Ayaan Hirsi Ali). يمكن ايجاد كل المساهمات على الموقع: <http://www.signandsight.com/features/categories/31_Multiculturalism.html>.

انظر أيضاً: Jean Baubérot, *L'Intégrisme républicain contre la laïcité* (Paris: De l'Aube, 2006).

التحديات في زماننا. ومن دواعي الأسف أن هذه المهمة لم تُنجَز وأننا لا زلنا نسمع الخطاب الذي تجدر معاينة صلته بالواقع. وبالتالي، يخطئ من يدّعي أن الإسلام لا يفرّق بين ميدان الدين وميدان السياسة، لأن «العلماء» بيّنوا من بداية تأملاتهم الفقهية (التي كانت أول علم يستخدمه العلماء) خطأً فاصلاً في المنهجية بين الميدانين. فالعقيدة والعبادات تخضع للسلطة الأحادية والنهائية للنصوص المنزَلة. هنا، يميل المرء إلى التمسك بالوحي المنزَل وبالسُنة النبوية: يُطلب من سائر المؤمنين القول، بإيمان بقلوبهم وعقولهم المطيعة ﴿**سمِعْنا وأطعْنا**﴾[٣]. ووفقاً للمصطلحات المسيحية ـ على الرغم من أن المنظار مختلف والمقارنة التي تبقى نسبية ـ يوجد لدينا العقيدة بمعنى الحقيقة التي تفرض نفسها على العقل. إن المنهجية معاكسة تماماً للمنهجية المتبعة في ميدان المعاملات، حيث النطاق الكامل للاحتمالات مفتوح إلى حين الوصول إلى ما هو محظور بموجب النصوص أو إجماع العلماء. في هذا الميدان، لا يتوفّر سوى إرشادات عريضة وبمبادئ عامة توجّه عقول الناس (يوجد بعض القواعد الدقيقة المنصوص عليها، لكنها مرتبطة على الدوام بالظروف التي يتعين أخذها بالاعتبار في ضوء المبادئ الأساسية والأهداف السامية). ولذلك، الأبواب مشرّعة أمام عقل الإنسان وإبداعيته وبحثه عن الحلول في ضوء المبادئ المنصوص عليها: إنها الحرّية الممنوحة لعقل الإنسان التي مكّنت الحضارة الإسلامية من إنتاج هذا القدر الضخم من المعرفة العلمية والفلسفية على مرّ التاريخ[٤]. يمكن بالتالي إدراك حقيقة أنه إذا حددت المصادر النصية الترابط الأخلاقي للنطاق الشامل لأعمال البشر عبر تحديد المقاصد والأهداف السامية، فهي لا تفرض معايير على مجالات هذه الأعمال بموجب سلطة مؤسسة وحيدة أو عقائد منغلقة.

هذه التأملات ليست جديدة، بل إنها قديمة قدم التقاليد الفقهية الإسلامية نفسها. فكافة الأعمال الفقهية الأولى ميّزت بين الفصول التي

(٣) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ٢٨٥.

(٤) إن فترة العصور الوسطى هي الأبرز في هذا المعنى على الصعيدين الفلسفي والقانوني. انظر في هذا الصدد المساهمة الأكثر تشويقاً وإفادةً للفيلسوف الفرنسي ألان دي ليبرا: Alain de Libera, *Penser au Moyen Age* (Paris: Seuil, 1996).

فضلاً عن العمل التقديمي: *La Philosophie au Moyen Age* (Paris: Presses Universitaires de France (PUF), 2004).

تتحدث عن العبادات والفصول التي تتحدث عن المعاملات لأن جوهر الفئتين والمنهجيات المستخدمة فيهما مختلفة. على أن المنظّرين المسلمين، والفقهاء المعاصرين، فضلاً عن المجامع الفقهية لم تطوّر تأملاتها على نحو كامل للوصول إلى استنتاجات ملموسة بناء على التمييز في الإدارة الحالية للقضايا السياسية. ومنذ أن ولّت حقبة الاستعمار والحاجة إلى مقاومة الإمبريالية السياسية والاقتصادية والثقافية باتت هوساً، لدرجة أنه بدا شرطاً مسبقاً الإصرار ـ كما يُفهم بالرجوع إلى الوقائع التاريخية ـ على الغيرية الجوهرية في الإسلام والتي لا يمكن أن تنحني للعلمانية التي كان يجري فرضها عليه. ومن خلال التجربة الاستعمارية، كان فرض العلمانية يعني رفض المرجعية الإسلامية، و«نزع الصبغة الإسلامية» عن الجماهير، والاستيلاء بعد نيل الاستقلال على السلطة من قبل مستبدين وطغاة لا من قبل ديمقراطيين[٥]. ولمّا لم يكن يوجد للمعادلة الغربية التي تقول إن العلمنة = التعددية الدينية = الديمقراطية نظير في المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة على مرّ التجارب التاريخية في القرن الماضي، مالت هذه المعادلة إلى الربط بين تمثيلات أخرى بدت شبيهة بالمعادلة التالية: العلمانية = الاستعمار= نزع الصفة الإسلامية = الدكتاتورية. كما إن الحاجة إلى مقاومة الإمبريالية الغربية والجهود التي تبذلها لفرض نماذج تطويرية على المجتمع جعلت الفكر الإسلامي يتبنّى موقف الرافض والمعترض بناء على الغيرية بعد أن فقد القدرة على التصالح مع مرجعياته الخاصة وعلى تطوير رؤية من الداخل بالاعتماد على غناه وأرصدته الخاصة. وبعد أن أُرغم على معارضة الآخرين، لم يعد فكراً حقيقياً بحدّ ذاته.

بالنسبة إلى قضية العلاقة بين الدين والسياسة، يقتضي الإصلاح من ضمير المسلم المعاصر عملية مصالحة ذاتية عميقة الأثر. يجب علينا الرجوع إلى المصادر والاستغراق بتأمل المقاصد العليا للأخلاق إلى حين الوصول إلى مداها المنطقي. وعلى الرغم من أن التعاليم الإسلامية تُظهر بالتأكيد انسجاماً على العموم بين المقاصد العليا والغايات الأخلاقية في سائر ميادين النشاط

(٥) انظر مقالتي: «The Relationship Between Religious Authority and the State»، التي طلبتها المؤسسة الإسبانية أتمان (ATMAN) وتُرجمت إلى الإنكليزية والفرنسية على موقعي الإلكتروني: <http://www.tariqramadan.com/article.php3?id_article=989>.

الإنساني، فهي تقتضي نظماً تحظى بتصنيف واضح ومنهجيات يجب إبقاؤها منفصلة. وهذه بالتأكيد ناحية في الإيمان والشعائر تُفرض فيها المبادئ وطرق الممارسة على العقل البشري، كما إنه يوجد مجال واسع مفتوح أمام العمل البشري للإدراك والإبداع وتنوع النماذج التنظيمية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في المجتمعات والثقافات والتواريخ المختلفة. وفي الوقت نفسه، لا تفصل التعاليمُ الإسلامية أبداً المرجعيةَ الأخلاقية عن مجمل الأعمال التي يقوم بها البشر ـ أياً يكن ميدانها ـ لكنها تميّز من البداية طرق الممارسة الدينية الصارمة عن الطرق العقلية والمنفتحة للنشاط الاجتماعي والسياسي والثقافي والاقتصادي. يتعين بالتالي ترسيخ الالتزام بالمقاصد العليا والأخلاق في سائر الميادين، مثل الأخلاق في ميدان السياسة، وفي ميدان الاقتصاد، وفي ميدان التواصل، وفي ميدان المواطنة، فضلاً عن الميادين الأخرى. على أنه ينبغي ألّا يكون هناك خلط مع مقاربة عقيدية تتحدث عن حقيقتها الإلهية وتفرض نفسها من دون مشاورة.

ولذلك، يميّز الإسلام بشكل واضح بين ميدان العقيدة التي تفرض نفسها وميدان العقل الذي يتدخل بين الدين والسياسة وفقاً لتعريف هذين الكيانين في العالم الغربي. يجب على المجامع الفقهية البدء بالتوسع بتأملات أكثر شمولاً في تلك الحقائق في ضوء التحديات المعاصرة. والشيء الذي تقاومه التعاليم الإسلامية يوجد على مستوى مختلف تماماً: الأمر لا يتعلق بالتفريق بين الدين والسياسة، أو بين العقيدة والعقلانية، أو بين السلطة المفروضة والسلطة التي يتم التفاوض عليها ولكن يتعلق باختفاء المرجعية الأخلاقية ـ باسم الفصل بين النظامين ـ من ميادين السياسة والعقلانية والسلطة المتفاوَض عليها. وعند هذا القدر من العمق بالنقاش تكمن القضايا الحقيقية التي تتجاوز المُثل والخطابات وتتواجه بها «الحضارات» الاصطناعية والكاريكاتورية للغرب والإسلام. إنها في النهاية المعتقدات القديمة لماكيافيللي (المتوفى عام ١٥٢٧) في السياسة، ورابيلايس (المتوفى عام ١٥٥٣) في العلوم: ألا يصبح كل شيء ممكناً عندما يفصل المرء الأخلاق عن السياسة ويفصل الضميرَ عن العلم؟ كيف يمكن للمرء أن يفصل الدين (وأخلاقياته) عن العمل السياسي والعلمي بفاعلية مع تجنب إحداث أي صدع مجنون بين الحقائق السياسية والأخلاقية؟ ألا تطرح الأزمنةُ المعاصرة هذا السؤال بإلحاح؟ وما هي المساهمة النقدية العميقة في هذا النقاش اليوم ـ عدا أي تقديم شكلي للمسلمين؟

ثانياً: العام والخاص والحقوق

على التأملات التي بدأتُ بها هنا أن تتمخض عن نتائج على مستويين مختلفَين ولكنهما متكاملَين. سينتج من إعادة النظر بالمصادر الفقهية وإعادة الموازنة بينها تحول في مركز ثقل السلطة في الإسلام، وهذا يرتبط مباشرة بالطبع بقضية السلطة وإدارتها داخل المجتمع. كما يجب تسليط الضوء على سائر المقاصد العليا للشريعة الإسلامية العامة، بفئات مبادئها الأخلاقية أن يؤدي أيضاً إلى تأمل عميق بالعلاقة بين الأخلاق والتنظيم الاجتماعي والمرجعيات الدينية والرُّؤى الاجتماعية، وبعبارة أعم، دور المجتمع المدني. يتعين علينا البدء بهذا البُعد الأخير للانتقال بالتأمل التدريجي من المجال الاجتماعي إلى المجال التشريعي، ثم الانتقال إلى مجال السلطة السياسية في النهاية. وهنا أيضاً، تعتمد هذه التأملات على الإصلاحات الرئيسة التي أعتقد أنه لا مفرّ منها والتي أشرت إليها في الأقسام الثلاثة الأُول من هذا الكتاب: يتعين توسيع مدى تلك التأملات والتعمق بها في تلك النواحي الجديدة للتشاور والبحث الذي ندعو إليه، حيث يتم الجمع بين تجارب وخبرات الفقهاء والمفكرين ووكلاء المجتمع المدني والرجوع إليها ووضعها موضع التطبيق لإنتاج فكر دينامي جديد قادر على مواجهة تحديات العصر.

يجد بعض المثقفين والمفكرين المتأثرين بالنقاشات الدائرة حول «الحضارات» (صراعها المحتمل أو تحالفها المُرتجى) أنفسهم مرغمين على المبالغة في التشديد على السمات المتمايزة لما يُفترض أنه يمثل خصائص حضارته أو ثقافته الخاصة. وأحد أكثر الموضوعات التي تتجدد في المناقشات داخل المجتمعات الغربية والليبرالية والديمقراطية هو التمييز بين المجالين الخاص والعام. يجري طرح ذلك بطريقة مناسبة بالطبع على أنه استمرار للتأمل في العلاقة بين الدين والسياسية وعمليات العلمنة على العموم. وداخل هذه المجتمعات الغربية، التي تشهد أزمات هوية حقيقية (لأنه يتعين عليها مواجهة تواجد أديان وثقافات جديدة، في حين أن الهجرة الكثيفة والمستمرة لازمة على الرغم من ذلك لبقاء هذه المجتمعات)، يُرغم علماء الاجتماع على تقييم الإنجازات وإعادة التأكيد على المبادئ التأسيسية، إذا لم يكن إعادة النظر بالتعددية الدينية والثقافية بالكامل. وهذه التأملات تغذّي المناقشات

المعاصرة[٦] التي تدور داخل المدرستين الفكريتين الأنغلوساكسونية والفرنسية وبينهما، لا سيما مع مساهمات جون رولز (John Rawls) وتشارلز تايلور (Charles Taylor) وويل كيمليكا (Will Kymlicka) وطارق مودود (Tariq Modood) وجان بابيرو (Jean Baubérot) وريجيس ديبراي (Régis Debray) وأليفر روي (Olivier Roy)، فضلاً عن الكثير غيرهم[٧]. بالنسبة إلى البعض، مثل رولز، يمكن أن توجد التعددية فقط بالتشديد على الحاجة إلى أن يكون الحيّز العام حيادياً ـ وذلك بالنظر إلى ذلك باعتباره الإنجاز الذي حققته الديمقراطيات العلمانية والليبرالية ـ في حين يصرّ آخرون على أنه لا يمكن أن يكون الحيّز العام حيادياً بالكامل (كما يعتقد مودود). إن فحوى تلك المناقشات المتعلقة بالتعددية السياسية والثقافية والمبادئ المشتركة المؤسسة لمجتمعاتنا المعاصرة مثير للاهتمام وذو صلة بسائر المجتمعات الإنسانية في العالم المعولَم، منها المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة. ومع ذلك، تؤثّر العوامل العالمية (العلاقات بين الحضارات والهجرات الجماعية) في المناقشات، كما الاعتبارات القومية (الهوية الثقافية، العلاقات بين الأكثرية والأغلبية والعلاقات بالسلطة) وهو ما حمل بعض المفكرين وعلماء الاجتماع على تبنّي مواقف مفاجئة وصل بعضها إلى حد المواقف الكاريكاتورية.

---

(٦) انظر العدد الكبير من المناقشات المشوقة في المنشورات الحديثة (التي يستحيل الإشارة إليها هنا) وفي العدد الهائل من المواقع الإلكترونية. وعلى سبيل المثال: opendemocracy.net يعرض بعض التعليقات على تأملات طارق مودود وبعض منتقديه: <http://www.opendemocracy.net/faith-europe_islam/response_modood-4630.jsp>.

(٧) انظر: Charles Taylor, «Multiculturalism and the Politics of Recognition,» in: Charles Taylor, *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, edited by A. Gutmann (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992); Tariq Modood, *Multiculturalism: A Civic Idea* (Cambridge, UK: Polity Press, 2007); Bhikhu Parekh, «Redistribution or Recognition: A Misguided Debate,» in: S. May, T. Modood, and J. Squires, eds., *Ethnicity, Nationalism and Minority Rights* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2005); W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship* (Oxford, UK: Oxford University Press, 1995); A. Amin, «Ethnicity and the Multicultural City: Living with Diversity,» *Environment and Planning A* (2002), www.envplan.com/abstract.cgi?id=a3537; S. Benhabib, ««Nous» et 'les Autres': The Politics of Complex Cultural Dialogue in a Global Civilisation,» in: C. Joppke and S. Lukes, eds., *Multicultural Questions* (Oxford, UK: Oxford University Press, 1999); Brian Barry, *Culture and Equality* (Cambridge, UK: Polity Press, 2001); Jean Baubérot with Michel Wieviorka, *De la Séparation des églises de l'état à l'avenir de la Laïcité* (Paris: De l'Aube, 2005); Régis Debray: *L'Enseignement du Fait Religieux dans l'école laïque, rapport au Ministre de l'éducation Nationale* (Paris: Odile Jacob, 2002), et *Le Feu sacre', Fonctions du Religieux* (Paris: Fayard, 2003), et Olivier Roy, *Secularism Confronts Islam*, translated by G. Holoch (New York: Columbia University Press, 2007).

وكما أشرنا سابقاً، لا يوجد حيّز عام يمكن أن يكون حيادياً بالكامل من الناحيتين الثقافية أو الدينية. فلكل دولة تاريخها وتقاليدها ونفسية جماعية تفرض بشكل طبيعي ثقافة معيّنة تُرخي بظلالها على المجال العام في تلك الدولة. فالمسيحيون الشرقيون الذين يعيشون في المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة متأثرون بما حولته المرجعية الإسلامية إلى ثقافة مشتركة. والأمر نفسه ينطبق على المسلمين الفرنسيين والكاثوليكية الرومانية، وعلى المسلمين الأمريكيين والبروتستانتية، وعلى المسلمين البريطانيين والتقاليد الأنغليكانية. كما إن السمات الثقافية للهند والهندوسية، أو لإندونيسيا أو ماليزيا والإسلام، تصوغ اللغة والرمزية المشتركة لدى أفراد تلك المجتمعات. وهذه الظاهرة طبيعية ومحتومة، ولا يُنظر إليها على أنها عقبة في طريق التعددية الدينية والثقافية. غير أن المناقشات الساخنة التي تدور حول حيادية المجال العام على صعيد الدين والثقافة مفرطة في التبسيط ومضللة لأنه لا وجود لهذه الحيادية الخرافية بكل بساطة، بل إنها تشوش في الواقع على قضية حقيقية أخرى يجري تجنبها إلى الآن وهي المساواة في الحقوق (وتقاسم السلطة بوجه من الوجوه). والأمر نفسه ينطبق على العبارات التي يكررها المسلمون عن التعددية التي قبلته بها الحضارة الإسلامية طوال تاريخها: من الأندلس في العصور الوسطى، في ما بات يُعرف بإسبانيا اليوم، إلى التجربة العثمانية في عهد سليمان العظيم (المتوفى عام ١٥٦٦). والتنوع الثقافي والتعايش السلمي بين الأديان حاضر كدليل بحدّ ذاته على سلطة التعاليم الإسلامية. صحيح أنه لا يسع المرء إلا أن يُعجب ويحترم التنظيم الاجتماعي والاستخدام المنفتح للمراجع الدينية التي أتاحت هذا التسامح مع الأقليات الدينية والثقافية. لكن عندما نتحدث بهذه الطريقة عن التعددية في التاريخ (للرد في بعض الأحيان على أسئلة أثارتها مناقشات معاصرة أخرى للتعددية الثقافية)، يتم تلافي جوهر القضية ـ القبول بالتنوع الثقافي والديني لا يضمن بحال المساواة في الحقوق ـ على الرغم من أنه يجدر أن يكون هذا أهم المقاصد السامية التي تحفز تأملاتنا. ولذلك، إما أن تُنقل القضايا الاجتماعية والسياسية، في الغرب أو في الشرق، إلى الميدان الديني و/أو الثقافي، أو تُستبدل في سياق تاريخ يفشل في توضيح طرق التنظيم الاجتماعي وحماية الحقوق.

يجب طرح هذه الأسئلة أولاً على صعيد الحقوق والقوانين، ثم على

صعيد السلطة بعد ذلك. وبالتالي، يُشترط بالغرب القيام بانعطاف جذري لإنتاج فكر «تالٍ للدمج»[٨] وبحث لا يساوي بين القضايا الاجتماعية الثقافية ومشكلات الدمج الديني أو الثقافي الصعب أو الفاشل. ولطالما كان المواطنون المعنيون وأبناؤهم «مندمجين» ثقافياً ودينياً، ولطالما واجهوا التمييز البنيوي أو المؤسساتي أو الاجتماعي الاقتصادي والعرقي في بعض الأحيان والذي يتعين تحليله بشكله الحالي. يجب علينا أن نرفض القبول بالإسقاطات الثقافية بناء على قضايا ليست ثقافية. كما يتعين على الفكر الإسلامي المعاصر التعاطي مع تلك القضايا في ضوء المقاصد العليا المستدَلّ عليها من النصوص والسياقات والتاريخ. يتعين علينا أن نكون مؤمنين وأن نبقى متسقين. فما هو الذي يعنيه احترام الكرامة والرفاهية والحرّية والمساواة والعدالة في المجتمعات المعاصرة من الناحية الفعلية وبعيداً عن البحث المنحرف والمشوش في التعددية الثقافية والدينية بالنسبة إلى الأفراد داخل مجتمع معيّن (وبين المجتمعات التي تتفاعل على المستوى الدولي)؟ هذه هي المقاصد العليا للشريعة، وفي ضوئها وبناء عليها يتعين دراسة رُؤى المجتمع ومؤسسة القوانين المشتركة. ويتعين أن تبدأ هذه العملية بتأمل شامل من الداخل بمعنى التطبيق المعاصر للشريعة ومداه كما يُفهم من الأعراف التي تهدف إلى تحقيق الأهداف السامية للرسالة العالمية. إن القضية معقدة والتحدي كبير.

هذا يعني من الناحية العملية التفكير من خلال تشريع مشترك للمجتمعات مع التركيز الدائم على حماية كرامات الناس ومعتقداتهم (مع كل ما ينطوي عليه ذلك على صعيد الحاجات الخاصة والعامة والحاجات الخاصة بالطوائف المؤمنة)، وكذلك ممارستهم شعائرهم وتعبيرهم عن أخلاقهم ضمن المجال العام. فجوهر مقصدي الرفاهية والحرّية هو السماح للنساء والرجال بإشباع حاجاتهم، وهذا يعني السماح لهم، في سياق مشاركتهم العامة، بالبقاء متمسكين بمعتقداتهم وقيمهم الشخصية، سواء أكان المرء ملحداً أم لاأدرياً أم مؤمناً، هذا ما يتمناه كل فرد ويدعو إليه. إن حيزاً عاماً يهدف إلى أن يكون حيادياً إلى حدّ حرمان أفراده من البحث الحر عن الانسجام سيتحول بسرعة إلى حيز قمعي وتمييزي لا محالة، كونه سيفرض تمتع الأغلبية فيه بهذا

(٨) انظر مقالتي: Tariq Ramadan, «For a 'Post-integration Discourse',» <http://www.tariqramadan.com>,
كتبت كجزء من مشروع مدينة روتردام «Citizenship, Identity and the Sense of Belonging».

التعبير: ومن المهم أيضاً الشروع بتحليل نقدي للرمزيات الجماعية والإدارة المؤسساتية التي تعيق الحصول على العدالة والمساواة في اللوجستيات الاجتماعية. يجب تطوير تأمل أساسي ـ أشد تعقيداً من صيغ المُثل الإسلامية والنوايا الإنسانية الطيبة ـ حيال التمييز العرقي وبُعده البنيوي (الذي يستهدف الانتماءات الدينية بطريقة منهجية في بعض الأحيان): التمييز المقنن أو الضمني ضدّ الفقراء أو النساء أو المهاجرين أو الأجانب. والمناقشات التي تدور في العالم الإسلامي كما في الغرب حول التعددية الثقافية والدينية وتفشل بالتعاطي مع قضايا الحقوق والتمييز والعلاقة بين السلطة والهيمنة ليست سوى وهم وستار دخاني.

لمّا كانت المقاصد العليا للشريعة كثيرة المطالب في هذه القضايا، يجب على الفكر الإسلامي المعاصر أن يطرح وجهات نظره بهذه المسائل أولاً. وهنا أيضاً، يسود الغياب والصمت على البحث مع استذكار المقاصد المثالية التي تعبّر عنها المصادر النصية أو عظمة الماضي العالمي للإسلام. يجب أن يكون المرء منتقداً، وناقداً للذات، ومبتكراً باسم التمسك بالمقاصد العليا. فلا مجال في زماننا لطرح أسئلة عن استخدام المصطلحات من دون التساؤل عن مضمونها في ضوء الواقع الماضي أو الحاضر. وسواء في هياكل الدول القومية أم في تفككها المحتمل إلى نظم أكبر (أم في مواجهة مطالب هوية حصرية على نحو متزايد يحفّزها الخوف من تأثيرات العولمة)، من المهم تحديد مكانة أفراد المجتمعات البنيوية بشكل واضح، والاعتراف بحقوقهم المذكورة آنفاً وضمانها (الكرامة، الرفاهية، الحرّية، المساواة، العدالة). فما كان يعتبر حاجة في الماضي أحياناً، أو خياراً محتملاً بشأن الدمج التعاقدي «لأهل الذمّة» لم يعد يتجاوب مع الحقائق المعاصرة والهياكل الاجتماعية السياسية. ولذلك، من المهم تحديد مكانة واضحة لأفراد المجتمع لا لأجل حماية حقوقهم المشروعة وحسب، بل ولتوفير السلطة القانونية اللازمة للدفاع عن تلك الحقوق بالشكل المناسب. أصبح مفهوم «المواطنة» مرجعاً مقبولاً اليوم، على الرغم من أن بعض الفقهاء الحرفيين أو التقليديين يترددون باستخدامه أو يرفضونه جملة واحدة (لأنه لا ينتمي إلى المصطلحات الإسلامية الكلاسيكية). إن الدفاع عن المواطنة، التي توصف هنا بوضعية قانونية، عمل جوهري لكنه يبقى ناقصاً إذا لم يدمج مقاربة أوسع وأشمل لكافة الديناميات الاجتماعية والعمليات الرمزية

والهيكلية والمؤسساتية التي توجد التمييز[٩]. ومن المهم أيضاً النظر بعين النقد إلى الأشكال الأخرى للوضعية المدنية، وإلى «غير المواطنين» و«الأجانب»، و«المقيمين» و«المهاجرين»، والتي تبرز قضايا أشد خطورة مثل التقرير والاستغلال والهيمنة ـ في الدول الشرقية والغربية[١٠]. ولذلك تحتاج المواطنة نفسها، وهي وضعية يجب أن تشمل في الحالة المثالية كافة الأهداف السامية للأخلاق، إلى أخلاق لتصبح معتمدة بالكامل وبالتالي مؤهلة للتعامل مع مخاطر إعاقتها أو تحول التمييز الآثم إلى ضحية من نوع آخر، أو إلى صفة «غير المواطن» بكافة أشكالها. وبالإضافة إلى المساواة، يتعين على أخلاقيات المواطنة[١١] ضمان التقاسم الممكن للسلطة وفقاً للقواعد والقوانين مع احترام النتائج.

تشمل هذه الأسئلة الصعبة مناقشات عميقة الأثر، لكن التعاطي معها هامشي في الدوائر الإسلامية. صحيح أن المعرفة والتجربة تتوافران، كما الخبرة النظرية والعملية، لكن ما ينقص اليوم هو إدراك هذه القضايا والإرادة الملموسة للتعامل مع تعقيداتها.

ثالثاً: القوانين والسلطة والمجتمع المدني

في دنيا المراجع الإسلامية، كما توضح هذه الدراسة بالتأكيد، يشغل التأمل بالقانون مركزاً محورياً. حتى إن الفقهاء اختزلوا الشريعة، نتيجة

---

(٩) انظر في هذا الصدد الأعمال المختلفة التي أخضعت هذه اللوجستيات لتحليل منير وشامل: Jean Lau Chin, ed., *The Psychology of Prejudice and Discrimination: Race and Ethnicity in Psychology* (Westport, CT: Greenwood, 2004); Rodolfo de Torres, Louis F. Miron and Jonathan Xavier Inda, eds., *Race, Identity and Citizenship: A Reader* (Oxford: Blackwell, 1999); Joseph Castel, *La Discrimination négative* (Paris: Seuil, 2007); Eric Maurin, *Le Ghetto français* (Paris: Seuil, 2004); Stéphane Beaud and Michel Pialoux, *Emeutes urbaines, violentes sociales* (Paris: Fayard, 2003); Alain Renaut, *Egalité et discriminations* (Paris: Seuil, 2007), et Daniel Sabbagh, *L'Egalité par le droit: Les Paradoxes de la discrimination positive aux Etats-Unis* (Paris: Economica, 2003).

(١٠) يمكن العثور على حفنة قليلة من الدراسات المتعلقة بوضعية المهاجرين في الدول ذات الأغلبية المسلمة ومعاملتهم، لا سيما في الدول الغنية بالنفط. بالكاد يوجد شيء يذكر يتعلق باكتساب جنسية هذه الدول، وغيابها يظهر الكثير. ففي الدول الخليجية، تعتمد المواطنة على الانتماء للأجداد، ولذلك لا يستطيع المهاجر الآسيوي الجنوبي ولا العربي -بصرف النظر عن الزمان حتى وإن وُلد هناك- المطالبة بالجنسية.

(١١) انظر تأملاتي في «أخلاقيات المواطنة» في: Tariq Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam* (New York: Oxford University Press, 2004), pp. 165-171.

تخصصهم، إلى مجرد مجموعة قوانين يجب تطبيقها: نحن نقرأ ونسمع من المسلمين ومن غير المسلمين على حدّ سواء ترجمة الشريعة من حيث المعنى فقط بأنها «القانون الإسلامي». ولهذا الفهم وهذه الترجمة أهمية كبيرة، فهي تُظهر أحد الاختزالات التي حدثت داخل الفكر الإسلامي على مرّ القرون. وهذا يعكس العملية التي تقدمت الإشارة إليها والتي تجري في المراحل المختلفة لتطور علم أصول الفقه: تركيز على النصوص نابع من وضعية دفاعية مزدوجة تجاه تطور المجتمع وهيمنة الأشخاص الآخرين. لقد بدأت هذه الظاهرة في مرحلة مبكرة جداً، كما رأينا في ردة فعل الشافعي عندما ألّف كتابه **الرسالة**. وحتى العلماء الذين مالوا بطبيعتهم إلى البقاء قريبين من المعنى الحرفي للنصوص، دمجوا، في الأصل، الواقع والمصلحة المشتركة للناس في فهمهم للفقه وصياغتهم التالية للفتاوى الفقهية. كانت معاني المقاصد العليا للشريعة تؤخذ بالاعتبار بشكل بديهي من خلال دمج ليس أقل بداهة للبيئة الاجتماعية والإنسانية في آرائهم الفقهية. ومع مرور الوقت، ومع إهمال الخطر المتصوَّر على المبادئ، تراجع الالتزام الراسخ بالمقاصد العليا للشريعة أمام التمسك الحذر بحرفية النصوص. وتم اختزال الشريعة، التي هي الطريق الهادية التي من خلالها كان يتم العمل على تطبيق القوانين على مرّ الزمن وفي البيئات المختلفة، إلى مجموعة من القوانين التي يراد تطبيقها بطريقة رسمية كما كانت في الأصل. وكانت تلك القوانين تتحول، أو أنها تحولت في الأغلب بصياغتها، إلى علامة تعريف حصرية للطابع «الإسلامي» للرؤية الجماعية. وكما ترى، يكشف هذا الفهم وهذه الترجمة عن اختزالات كان لها عواقب وخيمة.

يتطلب الرجوع إلى الأهداف وإلى المقاصد العليا منا التعاطي مع الشريعة والقوانين من وجهة نظر أكثر شمولاً بالضرورة، كون ما يعنينا من الناحية الفعلية هو ربط احترام النتائج بالوضع الحقيقي للمجتمعات والبيئة الإنسانية للتفكير في العلاقة بالقوانين والتشريع بعامة، بطريقة واقعية ومتسقة في آن. قمتُ بتسليط الضوء على عدد من الأهداف السامية التي يمكن الاستدلال عليها من النصوص: مبادئ مثل مصلحة الناس، واحترام الحياة، والسلام (وبخاصة السلم الاجتماعي في هذا السياق)، والكرامة، والرفاهية، والمعرفة، والمساواة، والحرّية، والعدالة، والتضامن، والتي تشكل أسس الأخلاق الإسلامية. يجب على المرء عندئذ أن يضيف مقاصد أكثر خصوصية مثل ضمان

التعليم، وحماية الصحة، والبقاء، والعمل، والممتلكات، والعقود، والجيران، وعلى المستوى الاجتماعي والجماعي، تعزيز سيادة القانون، والتشاور، والتعددية في الدين، والثقافات، والذكريات، والتطور الطبيعي للمجتمع وللدول المستقلة. يتعين أن تكون هذه اللائحة الطويلة بالمقاصد العليا متلازمة بشكل متسق مع التأمل بالرؤية الاجتماعية والسياسية التي يتعين عليها إلهامها، لكن من غير افتراض أي أنموذج معيّن مسبق التصميم. هذه ملاحظة مهمة: تقتضي المقاربة التي تركز على الأهداف هنا منا أيضاً التمييز بين الأهداف والمبادئ العالمية من ناحية، والنماذج التاريخية من ناحية أخرى. كانت تلك نماذج تم السعي للأهداف من خلالها، كما في تجربة الرسول في المدينة المنورة، في لحظة معيّنة من التاريخ. وبما أن التاريخ آخذ بالتغيّر، يتعين أن تتغير النماذج معه[١٢]. إن التمسك بالأهداف الأخلاقية وطلب الانسجام في الأعمال يمنعنا من إضفاء مسحة مثالية على الماضي وتقديس فكر العلماء والبقاء بحالة جمود في المسائل الاجتماعية والسياسية. إنها دعوة لكي يبقى العقل الناقد محترساً للخيانات أو التحريفات المحتملة للأفكار، وأن يكون مبدعاً في الوقت نفسه في التوصل إلى حلول أو تطبيق نماذج تاريخية.

---

(١٢) كما أنه لم يتم تطوير «نموذج اقتصادي إسلامي» بديل يمكنه الحلول محل النموذج الاقتصادي المهيمن القائم، لم يتم تطوير (بعكس ما تؤكد عليه بعض المنظمات الإسلامية بنظرة سياسية تبسيطية ومبسطة) «نموذج سياسي إسلامي» بديل. الفكرة هي أنه يوجد، في زماننا، مفهوم «الدولة الإسلامية» التي تتيح هيكليتها وتنظيمها تحقيق الأهداف السامية، لكنه مفهوم قديم وخاطئ وخطير: فهو يسمح لمناصري الفكر السياسي الثنائي معارضة نظامين ونموذجين، «النموذج والنظام الإسلامي» إزاء «النموذج والنظام الغربي» وتبسيط خطير لبنود النقاش. ثم يمضي هؤلاء ويقارنون مُثل «النموذج الإسلامي» بالعيوب الملحوظة والمجرَّبة في «النموذج الغربي» لإثبات عظمة الأول بوصفه البديل المستقبلي الوحيد. على أن هذه المقارنة غير منصفة من الناحية الفكرية وخاطئة من الناحية العملية، واستنتاجاتها سطحية وخطيرة. لا يوجد لدى العالم الإسلامي وفقهائه ومفكريه، وسياسييه أي نموذج بديل يقترحونه، لكن يوجد لديهم مجموعة من المقاصد العليا التي يتعين عليهم التمسك بها على مرّ التاريخ وفي مختلف المجتمعات: ولذلك، يتعين عليهم، بدءاً من نقاطهم المرجعية الخاصة، دراسة سائر التجارب الإنسانية الاجتماعية والسياسية، الماضية منها والحاضرة، الإسلامية منها وغير الإسلامية، وإجراء تقييم نقدي لها ثم اقتراح طرق ربما تؤدي إلى تطبيق أشمل للشريعة وإلى انسجام أكبر في إدارة الشؤون الإنسانية. وهنا أيضاً، يتعين علينا رفض إضفاء صبغة مثالية على الماضي أو تقديس أقوال «العلماء» السابقين، وإرغام أنفسنا على مواجهة تحديات الأزمنة المعاصرة: يتعين علينا تسليط الضوء بعقل ناقد على سائر أشكال التمسك بالشكليات والنفاق. وهذا يتطلب تواضعاً لأنه ينبغي علينا دمج كافة التجارب المهمة وكافة الأفكار المبتكرة أياً كان مصدرها. وهذا يتطلب طموحاً وعزيمة لأنه ينبغي علينا تحمّل تلك المسؤوليات في زماننا.

تواصلت المناقشات الحادة المتناقضة على مدى عقود بين العلماء والمفكرين والسياسيين حول ما إذا كان من الصواب الإشارة إلى عبارة «الديمقراطية» كأنموذج لتنظيم سياسي في المجتمعات الإسلامية. رفض البعض العبارة باعتبارها «غربية»، في حين اعتبرها البعض تشويهاً للعلاقة بمبدأ «الحاكمية لله»، وأصرّ آخرون على اعتمادها والتحدث باسم «الديمقراطية الإسلامية». وأخيراً، قبِل آخرون بالمفهوم من دون دراسة أوجه تعارضه مع المبادئ الإسلامية[١٣]. وفي السنين الأخيرة، أصبح أنصار هذا الموقف الأخير أكثر عدداً، لكن بعض القادة أو الحركات لا تزال تعارض اليوم استخدام هذا المفهوم باسم فكرة معيّنة تتعلق بتطبيق الشريعة. نحن في صميم المسألة بالطبع، والنزاع حول المفهوم واستخدامه يبرز اختزالاً ذا حدّين ظهر خلال المناقشات: فهم القوانين مفصول عن النتائج النهائية، وهو متلازم مع نماذج تاريخية. يجد الفكر الإسلامي المعاصر صعوبة في تجنب الشكلية أو انعدام الحركة. ودراسة المقاصد العليا للأخلاق وتصنيفها المحتمل على مستوى الرؤية الاجتماعية والسياسية تبرز المبادئ التأسيسية الخمسة التي تشكل كذلك قاعدة النماذج الديمقراطية في تنوعها: سيادة القانون، والمساواة في المواطنة، وحق التصويت العام، والمساءلة، والفصل بين السلطات. يجب على المجتمعات الإسلامية بالتالي البدء، في ضوء تلك المبادئ والمقاصد السامية، بعملية إحلال الديمقراطية بدراسة تنفيذ القوانين بموجب المقاصد، وصياغة أنموذج، وهذا الأهم، بناء على الأهداف نفسها وعلى تكييف البيئة الاجتماعية. يتعين بالتالي إطلاق عجلة عملية عامة تأخذ بالاعتبار النطاق الشامل لوجهات النظر الأخلاقية التي يتعين احترامها. وبعبارة أخرى، يتعين أن تولّد عملية إحلال الديمقراطية تحليلها البنّاء والناقد للذات والذي يتناول نواحي القصور في النماذج الديمقراطية المعاصرة بتحقيق مُثلها. ولا يمكننا استعمال مفهوم بإفراط من دون الشروع بتحليل نقدي، باسم الأخلاق التي تدعونا إلى البدء بعملية الإصلاح الاجتماعي والسياسي للتناقضات والتباينات ونواحي القصور في النماذج الديمقراطية المعاصرة.

---

(١٣) حول هذه النقطة، انظر المساهمة المشوقة وأطروحة جون إسبوزيتو وجون فول: John Esposito and John O. Voll, *Islam and Democracy* (New York: Oxford University Press, 1996); François Burgat, *Face to Face with Political Islam* (London: I. B. Tauris, 2003), and Azzam Tamimi, *Rachid Ghannouchi: A Democrat within Islamism (Religion and Global Politics)* (New York: Oxford University Press, 2001).

سأعرّج على تلك القضايا الأساسية في موضع لاحق من هذا الفصل، لكنّ هذا المفهوم يسلّط الضوء على طبيعة التأمل المأمول والمطلوب من الفقهاء والمفكرين والسياسيين. إنه في الواقع إصلاحي تحولي وليس تكيفياً، ويتعين أن يكون جذرياً. إن المجتمع المدني الذي يضم النساء والرجال العاديين، بحاجة إلى أن يصحو ويطالب المجامع الفقهية والمثقفين بتقديم إجابات شاملة ولكن دقيقة ومتسقة عن أسئلتهم الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية. ويتعين على الشعوب، من خلال التزامها ومطالبها المشروعة، تحمل مسؤولية السيطرة على السلطة التي هي مخولة بالسيطرة عليها. كما إن هذا التحول في مركز ثقل السلطة الذي أدعو إليه يتضمن أيضاً - وبشكل أساسي - عودة النساء والرجال العاديين إلى الالتزام المدني الشامل، والمساءلة النقدية بلا هوادة، والبحث العملي والجماعي عن حلول. وهذه إحدى نواحي الأزمة وأحد أوجه القصور التي يمكن ملاحظتها اليوم في دنيا المراجع الإسلامية، والتي تتميز بالوضعية الدفاعية دائماً بسبب الهواجس من الغيرية، في حين أن ما يجب الشروع به حركة واثقة وعالمية النزعة تتميز بالشمولية الكاملة والحزم الإيجابي.

رابعاً: المدونة الجزائية الإسلامية (الحدود) والتعليق

أطلقتُ دعوة في آذار/ مارس ٢٠٠٥ لتعليق عقوبة الإعدام، والعقاب الجسماني، والرجم في العالم الإسلامي[١٤]، وكشفت ردود الفعل التالية عن أمور لا تُصدَّق. وخلال السنين السبع بعد ذلك التاريخ، ناقشت هذه الدعوة في مجالس خاصة، أو في مجموعات صغيرة مع علماء متنوعين من مصر والمغرب والأردن وباكستان وإندونيسيا ووجدوا الحجج مثيرة للاهتمام في أغلبها ومناسبة وبنّاءة. وعندما أطلقتُ المناشدة ونقلتْها وسائل الإعلام في الشرق والغرب، ساد صمت كاد أن يكون مطبقاً بين العلماء باستثناء مجلس علماء الأزهر الذي شجب معنى الدعوة بعبارات لا تناظر مضمون ما جاء فيها

---

(١٤) انظر النص الكامل للدعوة (بخمس لغات) وردود الفعل على موقعي الإلكتروني: <http://www.tariqramadan.com/call.php3?id_article=264?lang=en>.

خصص موقع إسلام أون لاين (islamonline.net) صفحة أيضاً لمناقشة بعض الردود ونشرها، لكنه فشل في نشر أي من ردودي على المفكرين أو قادة المنظمات. انظر أيضاً تحليلي: Tariq Ramadan, «The Call for a Moratorium,» in: Kari Vogt, Lena Lasen, and Christian Moe, eds., *New Direction in Islamic Thought: Exploring Reform and Muslim Tradition* (London: I. B. Tauris, 2008).

بكل أسف. وناشد القيمون على موقع «إسلام أون لاين» (islamonline.net) ـ الذي سارع في ردّ غريب إلى تشبيه هذه الخطوة بوجهة نظر «غربية» ـ على الفور بعض العلماء والمفكرين وقادة المنظمات الإسلامية الذين ردوا في الأغلب بشراسة ومن دون قراءة تسع صفحات من الدعوة في الأغلب (وهذا واضح عندما تقرأ حججهم). وأثار هذا السجال امتعاض قوى الاستقطاب في كل من عالمَي المراجع: رأى بعض المفكرين الغربيين أن مقاربتي ليست كافية وأنه يتعين نبذ الحدود جملة واحدة، في حين رأى بعض الفقهاء والمفكرين على العكس من ذلك أنها تسوية مفرطة من حيث إنها تتناقض مع مبادئ الإسلام. حتى إن بعض النقاد ادعى باسم مقاربة اختزالية مدمرة أن الدعوة هجوم على الشريعة من نتاج عقل «مفرط في الغربنة يسعى لإرضاء الغرب». وأخرجتني بعض الأصوات من الإسلام، وأُوصدت الأبواب بوجهي، وتوقفت المنظمات عن توجيه الدعوات إليّ وشككتُ بالبنود التي جاءت في الدعوة وبمصداقيتي، مستخدمة عبارات غريبة ناسبة إليّ أفكاراً ومواقف لم يسبق أن اتخذتُها أو دافعتُ عنها. واجهتُ ردة فعل عاطفية نابعة من فهم اختزالي وافتقار إلى قراءة نقدية: خلاصة الشرور التي أصفها منذ بداية هذه المناقشة. وردّ مفتي مصر الشيخ علي جمعة على الحجج الواردة في الدعوة بالتفصيل واصفاً مضمونها بأنه شرعي لكنه اعترض عليها من حيث الشكل(١٥). يمكن أن يفهم المرء هذا الموقف بالنظر إلى وظيفته لكن مناقشة المضمون تظل أولوية.

ادّعى معارضو الدعوة أنها تشكك بالنصوص القطعية الواردة في القرآن والسُنة النبوية، وأنني عارضتُ تطبيق الشريعة وأن تلك مقاربة غربية لا تنبع من حجج تستند إلى «العِلْمين الإسلاميَّين»، الفقه وأصول الفقه. على أن الدعوة لم تبدأ بالتشديد على الخاصية التي لا جدال فيها للنصوص التي تشير إلى عقوبة الإعدام والعقوبات الجسمانية (في القرآن والسنّة) وإلى عقوبة الرجم (في السنّة) وحسب، بل وشرحتُ مصدر مقاربتي في التعاطي مع الحدود الإسلامية التي لا تشكل سوى جزء محصور للغاية من الشريعة (معنى الشريعة الذي سبق شرحه). وبالإضافة إلى ما تقدم، اعتمدتُ على منهجية أصول الفقه في توجيه أسئلة جوهرية ثلاثة إلى «العلماء» على العموم، وإلى

(١٥) انظر إجابته وإجابتي على موقعي الإلكتروني: <http://www.tariqramadan.com/article.php3?id_article=323>.

الفقهاء على الخصوص: ما الذي تقوله النصوص حقاً؟ وما هي الشروط اللازم توافرها للتنفيذ؟ وفي أي واقع اجتماعي؟ من المستغرب حقاً أن نلاحظ أن منتقدي الدعوة، الذين جادل بعضهم بأنها وضعت نفسها محل آراء المختصين والفقهاء، لم ينتبهوا حتى إلى أن الدعوة انتهت بأسئلة ثلاثة كان المراد منها فتح نقاش مع «العلماء».

في حين أنه يتعين البدء بهذه المناقشة وخوضها، يلزم اتخاذ بعض التدابير التي تضمن الإنصاف وتحترم كرامة البشر، وبخاصة كرامة الفقراء والنساء في المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة لأنهم أولى ضحايا التنفيذ الحرفي والمتسرّع غالباً للنصوص. دافعتُ في موقفي عن الفكرة التي تقول إنه بصرف النظر عن عدد الفقراء أو السيدات اللاتي أُعدمن أو عوقبن جسدياً أو رُجمن في العالم (أصرّ معارضو الدعوة في حججهم على الإشارة إلى أن عمليات التنفيذ تلك هامشية، وهذا زعم محل شك كبير من الناحية الإحصائية)، وأنه يلزم اتخاذ قرار بتعليقها لوقف تنفيذ العقوبات التي تمثّل اليوم ظلماً صرفاً. لم يكن الاقتراح موجهاً ضدّ التعاليم الإسلامية ولا ضدّ النصوص ـ بل على العكس من ذلك تماماً. باسم المقاصد العليا للشريعة التي تدعو إلى احترام حياة النساء والرجال وكرامتهم، والمساواة والعدل، بات من الملحّ وضع حدّ لاستخدام الدين أداة من خلال تطبيقات حرفية وشكلية لا تزال تؤثر في الأشخاص الفقراء والنساء والمعارضين السياسيين الذين لم يمتلكوا وسيلة للدفاع عن أنفسهم وعوقبوا ليكونوا عبرة من دون عدالة. ولذلك كانت دعوة، وموقفاً تم اتخاذه من الداخل في ضوء النصوص والواقع الاجتماعي والسياسي، مع الأخذ بالاعتبار الأهداف السامية، والتي حُددت لتعليق التنفيذ الجائر مع دعوة الفقهاء إلى مناقشة المسألة. هل هذا ينافي المبادئ الإسلامية أو يخون النصوص؟ وحدها القراءة السطحية أو الجزئية (أو عدم القراءة على الإطلاق وهو الأمر الذي يمكن ملاحظته في بعض «العلماء» الذين اتخذوا مواقف من دون قراءة نصّ الدعوة) يمكن أن تفضي إلى استنتاجات مختلفة.

كثيرون هم «العلماء» الذين فهموا معنى هذه الخطوة، بل ووافقوا عليها، اختاروا لاحقاً معارضتها أو التزام الصمت حيالها بعد أن ولّد إطلاق الدعوة نقاشاً عاطفياً واستقطاباً في العالم الإسلامي والغرب. كان البعض قلقاً من التبريرات الإسلامية للدعوة (وهذا بالتحديد الجدال الذي أريد البدء به)، لكن

الأغلب تخوفوا من خسارتهم مصداقيتهم في عيون قواعدهم ومجتمعاتهم، أو من توليد انطباع بالإذعان لإملاءات بدا أن مصدرها الغرب. وأثناء لقاءاتي مع العلماء في الغرب أو في المغرب أو باكستان أو إندونيسيا أو أفريقيا، وافق العديد منهم على عرض موقفي في المجالس الخاصة، لكنهم رفضوا التحدث عنه بعد ذلك، أو تجنّبوه بكل بساطة. وبهذا المعنى، أظهرت المناقشات التي دارت حول التعليق حالة التأمل ونواقصها الخطيرة في دنيا المراجع الإسلامية. كما إن الخوف من الردود الشعبية العاطفية وعلاقة السلطة بالغرب أثّرت سلباً في قراءتنا لمصادرنا النصية وفي الحاجة الأساسية إلى الانسجام الذي يتجاوز الشكليات والمناقشات النقدية اللازمة بين الفقهاء والخبراء الآخرين. ما يهمّ هو تجنب خسارة ماء الوجه، وإنقاذ المظاهر حتى من خلال التضحية بالنقد وبالنقد الذاتي فضلاً عن التضحية بأرواح النساء والأشخاص الفقراء الذين يُعتقد أن عددهم المحدود كما يُزعم يبرر الصمت. «هذه ليست أولوية»، عبارة سمعتها آلاف المرات.

لا أقول إن هذه الحجة غير مقبولة وحسب، على ضوء المقتضى الأخلاقي الذي لا ينحني أمام منطق الأرقام، بل إنه يتعين زيادة التوسع بالمقاربة النقدية. يُظهر الجدال، أو صمت القبول بشأن قضية الحدود، وجود توترات عميقة، ومواجهة مثل هذه القضايا بشكل منفصل ربما تشجع على خوض مناقشات أخرى، وطرح أسئلة حول عدد من اليقينيات، وفتح بعض الأوضاع. كيف يجب فهم التمسك بالشريعة، وما هو الدور الذي يتعين أن تضطلع به المقاصد العليا والغايات السامية، وكيف يجب التفكير بتطبيق القوانين في ضوء الشريعة؟ سنعالج هذه الأسئلة بعمق في هذا الفصل، والجدال (وأحياناً عدم الجدال الذي سعى البعض لفرضه) الذي أعقب الدعوة برهان ساطع على الحاجة إلى إصلاح جذري لمقارباتنا. ولا يمكن لغير المجامع الفقهية الناقدة والمنفتحة والأقل جبناً في قضايا الإصلاح والأكثر جذرية في قضية الاتساق، المضي إلى ما هو أبعد من ذلك في التأمل. لكن يتعين بذل محاولة على الرغم من ذلك بعزم وصبر: أُطلقت الدعوة في آذار/ مارس ٢٠٠٥، وسمع عدة ملايين من الأشخاص عنها في السنين القليلة الماضية، لكن لا يمكن توقع ظهور تأثيراتها الأولى حتى الجيل القادم على الأقل، وذلك إذا نهض المسلمون لتحدي طرح الأسئلة العميقة والاستغراق بتأملات نقدية أساسية وناقدة للذات باسم التمسك بالشريعة والأخلاق

والعدالة والاتساق والسلام. وفي ما عدا قضية الحدود، يتبين أن جوهر التمسك بالشريعة الإسلامية على المحك هنا. ولذلك، يتعين علينا أن نتصالح مع أنفسنا، أياً تكن المواقف التي جرى الإفصاح عنها في الغرب، علماً بأن بعض الأشخاص العاجزين عن فصل أنفسهم عن دنيا المراجع ادعى بأن هذه الخطوة ليست كافية، في حين تعمّد آخرون تبسيط بنود النقاش للمحافظة على الاستقطاب وعلى التشكيك بالإسلام. ولذلك، تم عرض فكرة التعليق كخدعة اخترعها عقل منحرف تلاعب بالألفاظ وأراد كسب الوقت على أمل أنه سيصار إلى تطبيق تلك «الأعراف البربرية» في النهاية. لكننا لم نسمع تلك الأصوات الناقدة ـ التي أصبحت شديدة الإطراء فجأة ـ عندما دعا الرئيس الفرنسي جاك شيراك إلى تعليق دولي لعقوبة الإعدام[16]، وساند معظمهم المبادرة الإيطالية لتعليق دولي تم التصويت عليه بالنهاية في الجمعية العامة للأمم المتحدة في كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٧[17]، على الرغم من جبهة المقاومة والرفض التي شكلتها... الحكومات «الإسلامية»!

خامساً: التعليم

قمت بتسليط الضوء على المقاصد العليا التي يتعين علينا محاولة البقاء متمسكين بها في أثناء عملنا على وضع تفاصيل مشروع اجتماعي وسياسي. ولذلك، يتطلب منا هذا الالتزام بالإيمان المشاركة بحركة عميقة الأثر لإصلاح المجتمعات في ضوء المبادئ الأخلاقية بالطبع، وكذلك على أساس تقييم نقدي للإنجازات وللنماذج المعاصرة. يتعين على المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة فضلاً عن الجاليات الإسلامية المقيمة في آسيا أو أفريقيا أو الغرب القبول بشكل مطلق بالتنوع والتعامل معه، ويتعين عليها أن تكون منفتحة على التعددية وعلى المناقشات المتناقضة، في الداخل ومع العالم الخارجي. ويتعين عليها منح قدرة التعبير للقاعدة بعامة وللنساء بخاصة. يتعين إطلاق حركة واسعة من الانفتاح الفكري والاجتماعي والسياسي، حركة إحلال

(١٦) انظر إصداري الصحافي: Tariq Ramadan, «Le Noble «moratoire» de Jacques Chirac, l'ignoble moratoire de Tariq Ramadan?,» (7 October 2004), <http://www.tariqramadan.com/article.php3?id_article=86>.

(١٧) الاقتراح الإيطالي بتعليق عالمي مؤقت للعقوبة القصوى والذي صوتت عليه الجمعية العامة للأمم المتحدة في كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٧.

ديمقراطية بمعنى تقاسم أحقية الكلام والشرعية والسلطات. على أن هذا الانفتاح يمكن أن يكون ذا مغزى فقط إذا كان مجهزاً ببعض وسائل الالتزام بالشروط اللازمة للنجاح، عبر فتح مساحات للنقاش والتشاور والتقييم النقدي. وهذا الاتساق ممكن فقط إذا كان يشجع على تعليم يفضي جوهره وشكله ومداه إلى الانفتاح نفسه. وهذا يتطلب أيضاً التفكير بانسجام المؤسسات الديمقراطية، وفي ما يختص بزماننا، دراسة العلاقات بين الإعلام والحرّية والسلطة(١٨). عندما نعود إلى العالم الإسلامي المعاصر، يبدو كما لو أنه «لا علاقة لهذه القضايا بنا»، أو أنها ثانوية. يجري انتقاد النظم التعليمية في الغرب فيما يجري نسخ فلسفتها في الأغلب، وتُذم في وسائل الإعلام الغربية الكبيرة فيما يجري الثناء على «قناة الجزيرة»، نظيرتها المقابلة. يوجد دائماً التناقضات نفسها وانعدام الرؤية نفسه.

إن النظم التعليمية الرسمية والحكومية في المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة عاجزة ومأزومة. فمن أفريقيا إلى آسيا وفي مختلف ربوع الشرق الأوسط، يمكن أن يلاحظ المرء معدلات أمّية غير مقبولة، أو نظماً وطرقاً تقضي على الفكر الناقد وتعزز التعليم الببغائي (الحفظ عن ظهر قلب) والجور الاجتماعي. هناك حاجة ماسّة إلى إصلاحات، ذلك أن أي مشروع انفتاحي أو ديمقراطي سيكون مصيره الفشل إذا بقي السكان أمّيين، أو أمّيين من الناحية الوظيفية، أو إذا اعتمد التعليم على غياب الفكر الناقد وعلى تعزيز الانقسامات الاجتماعية وحماية مصالح نخبة معيّنة. وسواء في الشرق أم في الغرب، برزت مشاريع المدارس الخاصة، المخصصة للمدارس الإسلامية في الأغلب، ويرغب القيمون عليها في اقتراح بديل للنظم الحكومية (التي لم تحقق توقعاتهم على صعيد المناهج التعليمية أو لا تخضع لنظام جيد). إن مبدأ تعويض المدارس الخاصة عن نواقص النظام التعليمي الأهلي ليس سيئاً بحدّ ذاته، وإن كان يجب على المرء أن يكافح لإصلاح هذا النظام وهياكله التي

---

(١٨) انظر دراستي الخاصة بالتعليم والمدارس الإسلامية في: Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam*, pp. 126-144.

وفي المشروع الاجتماعي المنفَّذ في مدينة روتردام، كان التعليم المحور الأول المتعلق بالتأملات المتعلقة بالمواطنة والتنوع. بدا من الضروري العمل على نواحٍ ثلاث: التمثيل والتواصل والأعمال الهادفة. إن جوهر المواطنة ودمج الشباب في المجتمع المدني يتطلب جهوداً كبيرة في التعليم، وهذا ينطبق على الشرق والغرب.

تدرّس في النهاية الأغلبية العظمى من الأطفال. وهذا ما يجب على المجتمعات تركيز جهودها عليه في الشرق وفي الغرب. ومن دواعي الأسف أن التأملات والمبادرات التي تصبّ في هذا الاتجاه تظل هامشية. عندما أفكر بمشاريع المدارس الخاصة أصاب بالذهول. صحيح أنها تضيف مواضيع وساعات تعليمية ترتبط بالتعليم الديني (بتدريس القرآن والحديث النبوي، وسِيَر الأنبياء، والأخلاق، والسلوك الجيد)، لكن الفلسفة العامة للفلسفة التعليمية لا تزال تحاكي أهداف النظم الاجتماعية والاقتصادية الغربية المعتمدة على الاختيار والأداء. وعن قصد أو عن غير قصد، يتم استهداف نخبة وتعليمها ـ إلى جانب دمج التعليم الديني الرسمي ـ ثقافةَ النجاح، والفاعلية، والربحية وطلب احتلال «المقعد الأول»، لتحقيق النجاح المادي والاجتماعي وأهداف أخرى. والشيء الذي يُفترض أن يثبت نجاح تلك المدارس يخضع للتقييم بناء على جملة من المعايير (النسبة المئوية للاختبارات الناجحة، الترتيب في قوائم المدارس التي «تنتج» الطلاب الأوائل). يمكن أن يفهم المرء أن تلك المدارس تتعاطى مع أزمة ومع أوضاع طارئة وأنها تخلّد الدورة المفرغة بالرد أولاً على نواحي القصور ثم الأخذ بالاعتبار «ما يهمّ الآباء»، والانتهاء باقتفاء منطق الأداء نفسه مع إضافة شكليات إسلامية[19]. هنا، يجب الاستغراق بتأمل عميق: في ضوء الأهداف العليا المذكورة آنفاً، وملاحظة طبيعة الأزمات التي تعصف بالمجتمعات والأوساط الإسلامية، نسأل، هل هذا هو نوع التعليم البديل الذي نحتاج إليه؟ ألا يجدر بنا القيام «بشيء مختلف»؟ يجب الرجوع إلى مصادر الأخلاق لرعاية رغبة في النجاح على ألّا تُختزل بصيغة التمسك الأعمى بالأداء الأكاديمي، وأن تكون بدلاً من ذلك ملتزمة بالتطوير الشخصي والرفاهية وتطوير التفكير النقدي والإبداع والتضامن والمعرفة واحترام الآخرين. نحن أبعد ما يكون اليوم عن دراسة البديل في تلك العبارات. صحيح أن الفكر الإسلامي شديد الانتقاد «للنماذج الغربية» باسم فلسفة حياة معيّنة وتصوّر قوي للأخلاق، لكن الأمر ينتهي به من الناحية

---

(١٩) تكشف المناقشات الكثيرة مع المسؤولين والمعلمين في المدارس حول فلسفة مشاريع المدارس الإسلامية الخاصة وطبيعتها في المغرب ومصر والأردن فضلاً عن الولايات المتحدة وكندا وفرنسا والسويد وبريطانيا وبلجيكا والدول الأوروبية الأخرى، أنه يمكن إثارة العديد من الأسئلة فضلاً عن الشكوك حول الطبيعة الحقيقية لتلك المدارس البديلة ونظرة القيّمين عليها تجاه المجتمع المحيط ككل. يوجد الكثير من التناقضات.

الفعلية بتقليد أقوى نماذج الأداء من الناحية التقنية على صعيد النجاح الكمّي، ومن دون تقييم نقدي حقيقي، يعيد إنتاج النظم بناء على مفاهيم إنتاجية النزعة لا شأن لها بنوعية المتطلبات الأخلاقية.

إن ما يسمى «مدرسة إسلامية» عبارة عن مدرسة لنخبة في الشرق أو مدرسة خاصة بالمسلمين حصراً في الغرب. تضاف مواضيع «إسلامية»، لكن هذه المدارس لا تبرع إلّا نادراً بفلسفتها التعليمية وبطرقها التعليمية المبتكرة واهتمامها بالانسجام العملي مع المبادئ السامية للأخلاق. على أن الهدف يجب أن يكون تطوير مفاهيم في علم التربية ـ ويجب أن تكون هناك حركة عامة شبيهة داخل النظم المدرسية الحكومية والأهلية ـ توفّر العلم وتوقظ ضمائر التلاميذ، وتصوغ عقولهم النقدية، وتقودهم إلى الاستقلال، وتوقظ فيهم حسّ تحمل المسؤولية الشخصية والجماعية. إن مجتمعاً منفتحاً في الميدان الفكري والثقافي والسياسي، ويشهد تطوراً نوعياً حقيقياً وتطوراً بشرياً، بحاجة إلى نظام مدرسي، والأهم من ذلك ألّا ينتهي به الأمر إلى الإذعان للدواعي الاقتصادية عبر خصخصته أو هوسه بالإنتاج المعايَر والخاص «للمادة الرمادية» على غرار تركيز بعض المؤسسات على إنتاج المواد الخام. كما يجب تدريس احترام التنوع والتضامن الإنساني والإبداعية الثقافية والفنّية؛ هذه هي المدارس التي نحن بحاجة إليها اليوم، ويجب أن تجمع بين الطرق التقليدية والمقاربات الأكثر إبداعية للنهوض بوجه تحديات وقتنا الحاضر. وعاين العديد من مخططي المدارس والمعلمين تلك القضايا، لكن تأملاتهم تبقى هنا أيضاً شكلية وتقنية و/أو سطحية في الأغلب. إن ما يحفز تلك المشاريع هو الخوف غالباً والرغبة في حماية الأطفال من الثقافة المعولمة أو السلوكيات التي لا تلتزم بالأخلاقيات. وهذه المقاربة الدفاعية تظهر في كل مكان حدودها وطابعها غير المنتج في الأغلب.

سادساً: الديمقراطية ووسائل الإعلام

يمكن المجادلة مرة بعد أخرى في استخدام مفهوم «الديمقراطية» وإضاعة جوهر المناقشة بسبب خلافات لفظية. نحن مهتمون هنا أيضاً ـ في ما عدا النماذج ـ بالبقاء متمسكين بالمبادئ الأساسية (سيادة القانون، المساواة أمام القانون، وحق التصويت العام، والتفويض المقيد، والفصل بين السلطات) وبالنتائج المهمة العديدة التي عرضناها ودرسناها (الكرامة، الرفاهية، الحرّية،

المساواة). وبناء على تلك المبادئ، يمكن لكل مجتمع وكل دولة ـ بل وتملك حقاً لا يجوز التفريط به يخوّلها ـ تحديد أنموذجها الخاص وطريقة تقنينه بناء على تاريخها وثقافتها ونفسيتها الجماعية. على أنه لبلوغ تلك الأهداف، يتعين الوفاء بجملة من الشروط، وبخاصة في سائر مجتمعات الجنوب والشمال والشرق والغرب المعاصرة. يوجد شروط مسبقة لإحلال الديمقراطية (مثل التربية والتعليم كما رأينا) ومتطلبات إذا غابت يستحيل عندها إنجاح العملية الإصلاحية. إن العالم الإسلامي بحاجة إلى فقهاء ومختصين بدراسة المجتمعات لمعاينة تلك القضايا وتطوير مقاربة شاملة تأخذ بالاعتبار التفاعلات بين الميادين المختلفة (التعليم، المشاركة المدنية، الالتزام السياسي، تطوير المجتمع المدني، الانتخابات). لدينا علماء نصوص يتكلمون ويشرّعون بشأن الحاجة إلى إطار مرجعي فقهي أو أعراف أخلاقية ولكنهم بعيدون عن الواقع ومتطلباته: يعتمد تفكيرهم على المخططات المعيارية البنيوية، في حين يمكن إدخال الإصلاحات في الوقت الحاضر فقط من خلال عملية تدريجية وعلى أساس موقت. فالمجتمعات وميادين العمل الإنساني أعقد وأكثر تداخلاً من أن تُدرَس كأطر عمل معايرة منعزلة يمكن للفقهاء أن يشرّعوا من خلالها ولأجلها. وحده الفكر الشكلي يمكن أن يقنع بتلك الاختزالات المثالية وغير الناجعة.

تحتاج عمليات إحلال الديمقراطية في كل مكان إلى تعليم عام، وتدريس اللغة وإتقانها، فضلاً عن حيازة معرفة محددة في التاريخ والقوانين والمؤسسات. وهذا التعليم المدني الابتدائي المعمَّم شرط لازم لعملية الانفتاح السياسي وإحلال الديمقراطية وتشكيل مجتمع مدني في نهاية المطاف يكون حسن الإعداد فكرياً وناشطاً سياسياً. وهذه وسيلة أيضاً للمواطنين بعامة لكي يكونوا على دراية بمسؤولياتهم وحقوقهم، ولكي يتعهدوا باحترام واجباتهم تجاه مجتمعهم، ولئلّا يترددوا في المطالبة بحقوقهم المشروعة. وهذا يتطلب أيضاً خطاباً ناقداً، ومشاركة في الانتخابات (أو الدعوة إلى إجرائها، وأن تكون شفافة في أغلب الدول العربية المسلمة والآسيوية والأفريقية) وإيجاد مساحات ومتلقيات يمكن الاعتراض على السلطة فيها. كما يتعين أن توفّر المُثل الديمقراطية الانسجام بين الوسائل والغايات للسكان بعامة وللأفراد بخاصة. وعلى مستوى أعمّ، من المهم أيضاً الانخراط في تقييم نقدي لأوجه القصور والانحرافات المحتملة للنماذج المعاصرة في الغرب وفي المناطق الأخرى.

غالباً ما تُقدّم الديمقراطية في الغرب في صميم «الصراع أو النقاش أو الحوار» بين الحضارات على أنها «قيمة» يُفترض أن تكون «غربية» أو «عالمية»، أو الأمرين معاً من دون خوف من الوقوع بتناقض. وبناء على ذلك، يصبح «انتقاد الديمقراطية» محل شك، ويُوصف المنتقدون بأنهم شيوعيون مثاليون من الجيل القديم يدافعون عن «ديكتاتورية البروليتاريا»، أو بأنهم راديكاليون إسلاميون يؤيدون تطبيقاً نظرياً للشريعة. حتى إنه صيغت عبارة جديدة في ميدان الحركات السياسية للأخذ بالاعتبار بروز هذا الحلف «المعادي لليبرالية» الجديد والخطير: اليسارية الإسلاموية. بمساواة نقد الديمقراطية برفض القيم الليبرالية، وبالتالي رفض الديمقراطية نفسها، تظهر التشبيهات والاختزالات، ما يحول دون إجراء نقاش نقدي بتبسيطه بطريقة مزدوجة: سواء أكانت هذه المعادلة مع الديمقراطية أم ضدّها، تبقى المعادلة الوحيدة ويتعين على المرء اختيار معسكره. إن التحريف واضح هنا: يصبح الفكر الليبرالي فكراً عقيدياً ويخنق بدهاء النقاش النقدي والديمقراطي.

على أن الديمقراطية ليست قيمة وإنما نظام عام يشمل مجموعة من النماذج التنظيمية والمؤسساتية للقيم والمبادئ العالمية والأساسية. يمكن أن تكون الديمقراطية «قيمة» فقط إذا ضمنت احترام سلسلة من «القيم» السامية الأخرى: ستكون عندئذٍ «قيمة» نسبية فقط وخاضعة لشروط مسبقة تفرض تقييمها تبعاً لكل حالة. إنها بالتالي ليست قيمة بحدّ ذاتها، وإنما ثمرة وعاقبة محاولة بشرية لاقتراح مشروع جماعي متسق، يحترم القيم الأساسية التي تقدم ذكرها. ويجب تذكر أن أي محاولة لترسيخ النماذج في الفلسفة السياسية ـ بتحويل التجارب التاريخية للبشر إلى قيمة مطلقة ـ تميل إلى فرض شكل من أشكال «الحكم الديني» (وهذا يصح حتى في النماذج الإلحادية) ويُظهر النتائج القطعية بالنسبة إلى بعض العقول التي تدّعي على الرغم من ذلك لنفسها مُثل «الفكر الليبرالي» الحديث. ومن دواعي الأسف أن الفكر الليبرالي القطعي بدعة زماننا، هجين فكري يروّج لأيديولوجيته السياسية لرفعها إلى مصافّ نظرية فلسفية عالمية (شبه دينية).

إن انتقاد الديمقراطية، بمعنى انتقاد شللها الوظيفي وانحراف نماذجها ومؤسساتها، أمر لازم اليوم. وإذا تعاطى المرء مع القضية على مستوى دولي، يدرك بسرعة أن الحوار الطنان بين الحضارات الذي سيختزل بنود نقاش القبول بالديمقراطية أو عدمه هو الحوار الأكثر تضليلاً: يعرف المرء أو يجب

عليه أن يعرف أن وجود ديمقراطية، على مرّ التاريخ، لم يكن كافياً لضمان تعزيز السلام واحترام حقوق الإنسان وكرامته وحرّيته واستقلاله... إلخ[٢٠]. فقد كانت أثينا الديمقراطية من البداية في حرب مع جيرانها دائماً (كما أن معاملتها التمييزية للنساء والفقراء و«البرابرة» معروفة جيداً)، ونلاحظ اليوم أيضاً أن الديمقراطية على النمط الأمريكي لا تزال تتورط بصراعات وحروب تفشل، كما في العراق، باحترام القيم الأساسية وكرامة الإنسان بالكامل (كما أن معاملتها التمييزية التي لا يزال يعانيها مواطنوها من الأمريكيين الهنود والزنوج معروفة جيداً). يتعين توجيه نقد بنّاء للنماذج الديمقراطية المعاصرة على ذلك المستوى الأوسع، بتحديد ما لا تضمنه أولاً على صعيد احترام القيم، وهو الأمر الذي يتعين إصلاحه إذا ما كنا نريد أن نكون متسقين. وتكرار القول إنه النظام الأقل سوءاً، لا يمكن أن يبرر السلبية في شجب انحرافاته وتجاوزاته.

وعلى مستوى الإدارة الداخلية للديمقراطيات ومؤسساتها، يتعين أن يكون النقد عادلاً بقدر ما هو شامل وبنّاء. فالشعوب ما عادت تثق بالسياسات المثالية، وباتت تُغريها سياسات تأخذ شكل عروض مسرحية. إن ظواهر مثل التدريب السطحي على الوظائف المدنية، والمعرفة الإجمالية بالتاريخ والمؤسسات المدنية، ومعدلات المشاركة الضعيفة بالمناقشات الاجتماعية والانتخابات (عندما لا تكون تلك مجرد مناسبات إعلامية) تقوض الديمقراطيات، وتخون مُثلها في نهاية المطاف، وترتدّ على سلطات الشعب الذي كان يُفترض أن تحكمه. وعندما نضيف إلى ما تقدم بأن النواحي الأقل نفعاً في الاقتصاد والتمويل وممارسات الشركات العملاقة والشركات متعددة الجنسيات (حيث لا يكون الطابع الديمقراطي والتشاوري للقرارات شرطاً لازماً) تقرر في الأغلب وتفرض توجهات سياسية عامة، وتحالفات مع بعض الدول (حتى الديكتاتورية منها) والتورط بصراعات وحروب من دون الرجوع إلى الشعب، تصبح الصورة قاتمة. إن الحديث المثالي عن «الديمقراطية»

(٢٠) انظر الصلة بين تبجيل الأداء والديمقراطية في: Simon Goldhill and Robin Osborne, eds., *Performance Culture and Athenian Democracy* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1999); John Thorley, *Athenian Democracy* (London: Routledge, 2004), and Josiah Ober, *The Athenian Revolution: Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998).

كقيمة يجهد لإخفاء الحاجة إلى جدال حول الديمقراطية كنظام يجدر تحسينه وتطويره. وفي أزمنة «الحروب العالمية على الإرهاب»، يتعين على المرء أيضاً أن يضيف الانحطاطات والتحريفات الأشد خطورة: بالاعتماد على استخدام الخوف ـ وإنتاج «أيديولوجيا خوف» حقيقية ـ استطاعت الحكومات اتخاذ تدابير أمنية تقمع الحريات على نحو متزايد ضدّ المواطنين. وأصبحت عمليات المراقبة، والتفتيش، وفقدان الحقوق التي حورب من أجلها طويلاً ممارسة قياسية ـ ومقبولة ـ باسم محاربة الإرهاب وضمان أمن الشعب. هناك إرهاب بالتأكيد وشروره يتعين محاربتها بعزم، لكن ليس أقل وضوحاً من ذلك أن هذا البعبع يُستخدم أحياناً في تبرير أكثر السياسات مناهضة للديمقراطية. يتم بث الخوف والشك، ثم يقال للشعوب إنها تخضع للمراقبة وإن عدداً من حرّياتها يُقمَع من أجل منفعة المواطنين. وبالنهاية، تضمر العقول التي تغذّت بالأحاديث والصور المخيفة قسراً وتقبل بهذه الإجراءات، على أن هذا الضمور العقلي المعمَّم والقبول السلبي يتناقضان مع المُثل الديمقراطية.

يتعين الاستغراق بتأمل دور وسائل الإعلام وسلطتها في الديمقراطيات المعاصرة[٢١]. يتحدث الناس عن حرّية الصحافة، ويحصون ببساطة عدد الصحف التي توزَّع في الأسواق أو عدد المحطات التلفزيونية المتوافرة. على أنه بالكاد يسمع المرء بذلك العدد الأكثر حصراً لهؤلاء الأشخاص الذين يملكون سيطرة فعلية على منابرها الإعلامية وعلى مشاركتها الحقيقية في عالم الاقتصاد والسياسة. فالشعب الذي ينتج الأسلحة ويبيعها هو الذي يملك وسائل الإعلام ـ مع توفّر القليل من الأفكار التي يجب الدفاع عنها. وهناك من يجادل غالباً بأنه لا يوجد علاقة مباشرة وأنه لا تمارَس رقابة حقيقية. صحيح أنه لا تمارَس رقابة في الديكتاتوريات السابقة والحاضرة، لكن السياسات الافتتاحية، والتأثيرات، والمصالح، يُروَّج لها على الرغم من ذلك

(٢١) Noam Chomsky, *Media Control* (New York: Seven Stories Press, 2002), and Robert McChesney, *Rich Media, Poor Democracy: Communication Politics in Dubious Times* (New York: New Press, 2000).

وفي السياق الفرنسي، انظر: Groupe médias d'Attac, *Médias et mondialisation libérale* (2002), <http://www.homme-moderne.org/societe/media/divers/GMattac.hrml>; Antoine Schwarz and Henri Maler, *Médias en campagne* (Paris: Editions Syllepses, 2005); Serge Halimi, *Les Nouveaux chiens de garde* (Paris: Raisons d'Agir, 2005), et Pierre Bourdieu, *Sur la télévision* (Paris: Raisons d'Agir, 1996).

ويدافَع عنها. ويتعين أن نضيف إلى ذلك ديكتاتورية السرعة: يتعين أن يكون المرء سريعاً، بأن يكون أول من يذيع النبأ قبل أن يقوم بذلك شخص آخر. يُنظر إلى الإسهاب النقدي والتقارير المفصلة على أنها خارجة عن سياق الرؤية المشتركة، وبات إنتاجها أشد صعوبة بكثير: تفرض السرعة معايير فكرية دقيقة لأنه لم يعد جائزاً أخذ الوقت الكافي، والمخاطرة بشرح وجهات النظر المتباينة. باتت للسرعة وظيفة سياسية الآن، سواء في الفكر السياسي أم في الاستراتيجيات السياسية. واستوعب السياسيون المعاصرون هذه الحقيقة، وأوسعهم كفاءة هم الذي يفصحون عن الأفكار الواردة في برامجهم (التي ربما تتضمن العديد من الأفكار وربما لا) في «المناسبات الإعلامية» من خلال استراتيجية تواصل (حيث تكون الاستراتيجية أهم من الجوهر المنقول). ولا يمكن للتأمل بالديمقراطية المعاصرة أن يعمل من دون إجراء هذه التحليلات.

يجب على المفكرين والمثقفين المسلمين المشاركة بعملية فكرية شاملة تعنى بتلك الإنجازات وتلك التشويهات للتجارب الإنسانية، بدءاً بالأحداث التاريخية ووصولاً إلى الأحداث المعاصرة. ولا يمكن للمرء إلا أن يقنع بتكرار الحديث عن مثالية «القيم الإسلامية» خارج تعقيدات العالم. صحيح أن الغرب يواجه أزمات عميقة ويتوقع البعض حدوث انفجار داخلي وشيك فيه، لكن هذا الموقف غير منصف وخطير. إنه غير منصف بحق الشعوب المتأثرة بتلك الأزمات والتحريفات التي طالت النظم التي تؤدي إلى تفكيكها أو التلاعب بها في بعض الأحيان؛ وهو خطير لأنه لا أحد سيكون بمنأى، في عصر العولمة هذا، عن تلك المخاطر وذيولها. أضف إلى ذلك أن مثل هذا الموقف النقدي يفشل في ملاحظة وتحليل طبيعة الأزمات والانهيارات المحتملة التي تقوّض بالمثل المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة. فالسلطات السياسية الفاسدة دائماً، والحرّيات المكبوتة، والاستهلاك غير المنضبط للثقافة ووسائل الإعلام العالمية (إلى حدّ الجرعة الزائدة) هو الواقع الذي يتعين مواجهته هنا، ثم إصلاحه جذرياً مع المشاركة في كافة ميادين التجارب وسائر الشعوب التي تحترم القيم الأساسية والأهداف السامية المشتركة.

وهذا يعني أيضاً الاستغراق بتأمل وسائل الإعلام وأخلاقيات التواصل في زماننا. ولا يسعنا إلا أن نكون راضين عن محطات تلفزيونية (مثل الجزيرة التي تبثّ باللغتين العربية والإنكليزية) يبدو أنها تعرض وجهة نظر أخرى مع

استخدام طرق المعلومات نفسها واللوجستيات التسويقية والدعائية نفسها. وإذا اعتبرنا أن نحواً من ٧٠ في المئة من المعلومات التي تذاع في العالم اليوم تبثها وكالات إخبارية غربية، وأن السرعة المتزايدة أضحت مقياس الفاعلية والكفاءة (في نشر الأخبار و«حقائقها الإعلامية»)، يصبح من المهم الاستغراق بتأمل شامل لوسائل الإعلام، لا سيما وسائل الإعلام البديلة. ويجب على رجال الأعمال، والصحافيين، والمختصين بالاتصالات أن يكونوا قادرين على الجمع بين مهاراتهم للتفكير وإنتاج استراتيجيات جديدة وطرق اتصال جديدة على المستوى المحلي (أي وسائل الإعلام المحلية)، أو عبر الإنترنت أو بالاشتراك مع أو مشاريع صحافية أو إذاعية أو تلفزيونية أكبر. يتعين علينا أيضاً إلزام أنفسنا بموقف أخلاقي في وسائل الإعلام وفي عالم الاتصالات يكشف عن مقاومة وكفاءة وتخصص واحترافية وتقنين في العالم أجمع[٢٢].

سابعاً: السلطات والسلطات المضادّة

حوّلت العولمةُ طبيعة القوى المختلفة وأوزانها وتفاعلاتها مع المجتمعات البشرية. وبدءاً بالمجتمعات الصناعية وانتهاءً بالمجتمعات الأشد فقراً، تبدو العواقب حقيقية ومتعددة الأبعاد وعميقة الأثر إلى حدّ بعيد. على أن الأفراد في العالم الإسلامي، سواء أكانوا «علماء» أم مفكرين أم منظمات اجتماعية أم حركات إسلامية، يواصلون الحديث عن دينامية توزيع السلطات، والسلطة السياسية، وسلطة العلماء، والعلاقات مع الشعوب كما إن شيئاً لم يتغيّر فعلاً. إنهم يرغبون في إصلاح المجتمعات بالاعتماد على سلطات كلاسيكية ظاهرة ومن دون ملاحظة مدى عتق هذه المقاربة وخطورتها. ومن خلال التركيز أحادي التفكير على العلاقة «بالسلطة السياسية»، ولقد قطعت بعض الحركات الإسلامية (بعد الانعطاف الديكتاتوري الذي قامت به النظم العربية بعد نيل الاستقلال) شوطاً في اختزال مجموعة المراجع النصية بسلسلة من التعليمات التي أوجدت إطار عمل لما يجب أن تكون عليه حال التركيبة والدولة الإسلامية. لقد طورت هذه المنظمات، مثل الجماعة الإسلامية أو

---

(٢٢) انظر مساهماتي المتنوعة في موضوع الإعلام والإسلام (التي تحمل صورة سلبية للغاية في وسائل الإعلام الغربية اليوم). لقد سرعت في تأملات في هذا الموضوع منذ مطلع التسعينيات من القرن الماضي: قمت بتعليق عدد من المقالات والمحاضرات على موقعي الإلكتروني www.tariqramadan.com في أقسام مختلفة، لا سيما في قسم «المحاضرات» (الصوتية والفيديوية).

الجهاد سابقاً في مصر، أو حزب التحرير أو المهاجرون اليوم، عملية فكرية ثنائية تميّز بين المجتمعات على صعيد هياكلها والسلطات السياسية فيها. بالنسبة إلى تلك الحركات، يفرض الإسلام بادئ ذي بدء «نظاماً إسلامياً» منقّى من الإخفاقات الغربية، وأنه بإقامة مثل هذا النظام، يمكن تغيير المجتمع ككل. ويجب على الخلافة التي تتجاوز القوميات، من خلال إقامة كيان أممي يحاكي الأنموذج التاريخي، إتاحة الفرصة للبدء بحركة تحويلية عامة. ومن ناحية أخرى، هناك حركات ومنظمات أخرى أشدّ تعقيداً وأقل ميلاً إلى الازدواجية الفكرية ـ منظمات إسلامية مثل الإخوان المسلمين في مصر، والنهضة في تونس، والعدالة والتنمية في المغرب، والنهضة أو حماس في الجزائر، وأحزاب مثل الرفاه، وخليفته شديد التباين معه، العدالة والتنمية في تركيا، وباس أو أبيم في ماليزيا، فضلاً عن الأحزاب الإسلامية الإندونيسية المتنوعة والحركات والمنظمات الكبيرة مثل نهضة العلماء أو حتى المحمدية في إندونيسيا، أو أيديولوجيات النظام الإيراني ـ حددت علاقة، على الرغم من التباين الكبير في مقارباتها الفكرية واستراتيجياتها الاجتماعية السياسية، بالنصوص وبالسلطة السياسية بناء على تحليل يعود إلى مستهل القرن العشرين أو إلى منتصفه؛ وهي تجد صعوبة في التطور وإجراء عملية إعادة تقييم شاملة. وما من شك في أن بعضاً من هذه الأفكار والممارسات آخذ بالتحول من خلال ممارسة السلطة ومقتضيات سياسة التعامل مع الواقع كما هو، كما في تطور الإصلاحيين الإيرانيين أو حزب العدالة والتنمية في تركيا، غير أن عمليات إعادة التقييم هذه ناتجة من ضغوط سياسية تفرضها السياسة، أو ممارسة السلطة أو العلاقات التي يتعين المحافظة عليها مع السلطة. بدأ تاريخ الإسلام السياسي في القرن العشرين بتأمل بديهي بالعلاقة بين السلطة السياسية والشعب، وبين الشعب والسلطة السياسية. كان الموقفان اللذان تباعدا أخيراً لجمال الدين الأفغاني (١٨٣٩ ـ ١٨٩٧) ومحمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥)[٢٣] إصلاحيَّين جذرياً لأنهما عاينا النظم وتوزيع السلطات (أخضع الاستعمارُ السلطات المحلية وأقصى الشعوب) التي كانت فاعلة وقمعية في الواقع ومنها برزت الحاجة المكبوتة إلى التحرر. وساهمت قضايا

(٢٣) انظر في هذا الخصوص: Tariq Ramadan, *Aux Sources du Renouveau Musulman*, 2nd ed. (Paris: Bayard, 1998),
وقد أعيدت طباعته: *Aux Sources du Renouveau Musulman* (Lyons: Tawhid, 2000), pp. 50-132.

الاستقلال والإخفاقات في التنمية، والفساد المستشري، والظلم الاجتماعي في مختلف ربوع العالم الإسلامي بتطور الفكر الإسلامي السياسي نحو البُعد الأولي للسياسة ليكون الأرضية ومحك السلطة الحقيقية. كان يُنظر إلى تعليم العامة وإلى الالتزام الاجتماعي، ولا يزال، بدلالة الحصول على السلطة السياسية إما بالإمساك بها أو بالتأثير فيها على الأقل. وتغيّر الفكر السياسي الإسلامي المعاصر بفعل تلك المقاربات، لكن تكييف الاستراتيجيات الاجتماعية والسياسية لم يثمر الإصلاحات اللازمة ولا إعادة التقييم الجوهرية للرؤية والفكر، كما يقتضي عالمنا المعولَم اليوم. ويبدو أنه بعيد كل البُعد عن زماننا.

إن ما كان صحيحاً في الماضي من وجهة النظر السياسية أصبح اليوم بعيداً عن الواقع الملموس: السلطة السياسية الصرفة أمر نسبي للغاية، ويخضع للإملاءات، والضغوط، والتأثيرات التي تختزل ممارستها الفعلية أو تقوضها أو تحول دونها أساساً. في عصر العولمة، تقلصت وسائل الاتصال والثقافة واستقلالية السياسة. إن الحقائق هي نفسها في أي مكان، على الصعيدين الوطني والدولي: عملت القوى الاقتصادية (المصرفية)، والنفوذ الهائل للشركات المتعددة الجنسيات (التي تؤثر في السلطتين التشريعية والتنفيذية بطرق مختلفة)، والدور المهيمن لوسائل الإعلام على تغيير السياسة والدور الذي يضطلع به السياسيون في المجتمعات الغنية والصناعية. حتى إن الوضع أسوأ من ذلك في المجتمعات الأشد فقراً في العالم الثالث كونها تواجه الظواهر نفسها، فضلاً عن كون السلطة السياسية فيها خاضعة لقوى اقتصادية لا تملك سيطرة حقيقية عليها. إن الأيديولوجيات السياسية، الفئات السابقة من يمين ويسار، آخذة بالانهيار، وهي تفقد معناها لأن المُثل السياسية والممارسات الملموسة لسلطةٍ سياسية خالية من أي تأثير حاسم يجبر الحكومات والسياسيين الذين في السلطة على الإذعان لحقائق السلطة الحقيقية للسوق، وللوجستيات تحقيق الأرباح، ولمطالب الشركات القوية متعددة الجنسيات، ولوسائل الإعلام التي تصوغ التصورات والتي تستخدم استطلاعات الرأي بشكل مكثف وبالتالي تؤثر في الخيارات السياسية. لم تعد الشعوب تثق بالخطاب السياسي: إنها تدرك على نحو متزايد النشاطات غير الصحية والمبهمة للنساء والرجال الذين يعشقون السلطة والذين لديهم الاستعداد للكذب من أجل الوصول إليها والاحتفاظ بها، ولكنهم لن يغيّروا

الكثير من حقيقة الأشياء بالنهاية. وبات يُنظر إلى الراديكاليات السياسية التي كانت سائدة في الماضي بأنها أفكار مثالية مضى عليها الزمن، في حين أصبحت البراغماتية السياسية اليوم شبيهة بالإشراف الإداري. وعلى الرغم من ذلك، لا تزال السياسة تحرّك الجماهير، لا سيما من خلال قدرة وسائل الإعلام على بناء الشخصيات السياسية وعرض الصراعات من خلال الصور بدلاً من تقديمها من خلال الأفكار. وعلى سبيل المثال، تحرّك التجمعات السياسية الوطنية والمظاهرات الجماهيرَ وتثير العواطف، بحيث تبلغ معدلات المشاركة بالانتخابات الرئاسية أو الوطنية مستويات قياسية (عندما تكون حرّة فعلاً). ويجري الاستدلال بهذه الظاهرة كدليل على «الصحة الجيدة» للديمقراطيات. فهل الأمر كذلك حقاً؟ إن المناقشات «السياسية» للأفكار، والمناظرة بين الأيديولوجيات والبرامج والرُّؤى الخاصة بالمستقبل نادرة حقاً، وهناك كمّ متزايد من البحوث التي تتمحور حول بضعة رموز. تشمل القدرة الناجعة جداً لوسائل الإعلام المعاصرة، والتي يعتبر التلفاز أهمها، صياغة السياسات باستمرار لتوليد انطباع بأن هذا هو المكان الذي يتقرر فيه كل شيء بحسب منظومة منتظمة من الأجندات والانتخابات السياسية. وهذا يشبه وهماً بصرياً يحمل الناس على الاعتقاد بأن السلطة السياسية التي فقدت الكثير من نفوذها، تظل مصدر القرارات وقضايا السلطة. وإذا أضفنا إلى ذلك التضخيم العاطفي الذي يحوّل الولاءات السياسية أحياناً إلى مشاهد عاطفية تذكّر العقل بمستوى الصخب الذي يشاهَد في المناسبات الرياضية أو الحفلات الموسيقية الشعبية، يمكن للمرء أن يقيس بالكامل انحرافات النشاط السياسي وتشوهاته بناء على ذلك.

تقدم إلينا الأزمنة الحديثة من الناحية الفعلية عرضاً حيّاً لانهيار الأيديولوجيات السياسية، والزيادة النسبية في قدرة السياسيين، ومعايرة الفكر والاستراتيجيات، فيما تدير المراكز غير الديمقراطية السلطات من وراء الكواليس. وإذا أضفنا إلى ما تقدم الإصلاحات الاجتماعية والسياسية اللازمة اليوم في سائر المجتمعات والتي ليست شعبية بالضرورة وتحتاج إلى التزام سياسي بعيد المدى، يمكن للمرء أن يقيس عن قرب حجم القيود المفروضة على السياسيين، على الصعيدين الوطني والدولي. إن زمن الإصلاحات الاجتماعية لا يناظر زمن الانتخابات (أو وسائل الإعلام) وإيقاعها: يمكن أن يختار السياسيون من الناحية العملية بين البدء بإصلاحات اجتماعية جريئة (غير

شعبية على المدى القصير أحياناً) تتطلب وقتاً وربما تؤدي إلى خسارتهم في الدورة الانتخابية القادمة، أو الانحناء أمام الميل العام والقبول بالسياق الغالب والتفاعل الكلاسيكي للتأثيرات التي لا تغيّر في وضع المجتمع شيئاً (لكنها ربما تضمن إعادة انتخابهم).

ليس المراد هنا التقليل من شأن السلطة السياسية، وإنما تطوير مقاربة شاملة تمكّننا من تحديد تلك النواحي التي يتم الإفصاح عن قضايا السلطة فيها فعلاً. إن مراعاة وجود انسجام بين النتائج المنشودة للأخلاق ونتائج أعمال البشر في الحلبتين الاجتماعية والسياسية تتطلب مثل هذه المقاربة العامة متعددة الأبعاد. فالعولمة واقع وهي أدت إلى تغيير بعض الأشياء: يتعين علينا إعادة تقييم تحليلاتنا، وإعادة تكييف رؤانا، ومراجعة استراتيجياتنا الاجتماعية والسياسية لتجنب الوقوع في شرك التضليل، والتركيز حصراً على السلطة السياسية التي أضحت أقل فاعلية وأقل مصداقية. ربما كان يكمن في طيات ذلك أعظم المخاطر: التزام اجتماعي واقتصادي وثقافي وسياسي باسم الأخلاق يمكن أن يفقد الشرعية في عيون الناس وكل الفاعلية الحقيقية إذا كان مهووساً بالسلطة السياسية. وهذه السلطة أضحت نسبية ومحدودة للغاية كما رأينا لدرجة أن ممارستها ربما تكون الطريق الأقصر لخسارة السياسي مصداقيته أو تشويهها أمام الناس الذين ألزم نفسه بخدمتهم. إن سلطة سياسية مجردة من النفوذ الحقيقي وتشمل التوصل إلى تسويات، إذا لم يكن الاستسلام، ستجرّد مناصريها مصداقيتهم، مهما كانوا صادقين ومخلصين وملتزمين. ربما تؤدي السلطة السياسية إلى إفساد الناس فعلاً، لكنّ سلطة سياسية من دون نفوذ تؤدي إلى خسارة أقل الناس فساداً مصداقيته بالتأكيد. والتجارب الحديثة للحركات الاجتماعية والسياسية، بالدول ذات الأغلبية المسلمة، منها الحركات الإسلامية، حافلة بهذه المشاهد ويجب أن تكون كافية لإقناعنا بما تقدم.

ما هو البديل إذاً؟ كيف يمكننا إصلاح البشرية والمجتمعات بتوسيع رؤية لا تختار الهدف أو الاستراتيجية الخاطئة؟ هنا أيضاً، يتعين على علماء النصوص والمفكرين والعلماء العمل معاً على بناء إطار لتفكير والتزام ناجع على المستوى المحلي والوطني والأممي والدولي. يتطلب إلزام المرء نفسه في ضوء المقاصد العليا، مع الأخذ بالاعتبار البيئة العالمية وتكييف الاستراتيجية بما ينسجم وواقع الدول الإفرادية، ومراعاة تاريخ هذه الدول وثقافاتها

وتشخيص أوضاعها، وإتقاناً يزداد أهمية لعدد كبير من العوامل ذات التأثير الحاسم. إن المواقف السياسية التي كانت سائدة في الماضي، والانقسامات السابقة بين اليمين واليسار، وبين العلمانيين والإسلاميين، لم تعد صالحة، وهي بحاجة إلى تأملات أساسية جديدة. لقد تغيرت جبهات مقاومة نظام اقتصادي ظالم، وسياسة الغاب، والحروب غير الشريفة أو غير المشروعة، والإرهاب بكافة صوره (إرهاب المجموعات أم إرهاب الدول) والتغريب الذي تفرضه الثقافة العالمية المعايرة، وتنوعت بحيث يتعين تنويع التحالفات أيضاً كما إنه يتعين أن تتجاوز الأهدافُ مسألة السلطة السياسية. والعالم الإسلامي أبعد ما يكون عن بناء هذه المحاكاة الثقافية، ولذلك يؤدي دور الضحية في الأغلب والذي يكون الإسلام والمسلمون بموجبه الأهداف الأبدية لكل شيء ولكل شخص.

ربما يكون عالمنا بحاجة إلى مقاربة جديدة تماماً تطور إدارة منهجية ومنظمة للقوى المضادّة أينما وُجدت. ويجب على حركة كاسحة متسلحة بالأخلاق، مع المقاومة النقدية باسم الأخلاق، أن تحشد المجتمعات المدنية على الصعيدين الوطني والدولي. ومن المهم إطلاق حركات تتجاوز الانقسامات القديمة وتجسّد صحوة القوة المضادّة المتعددة الأبعاد والتي تلامس سائر القطاعات وسائر مستويات النشاط الفكري والاجتماعي والسياسي والاقتصادي والثقافي والبيئي. إننا بحاجة إلى دراسة أعمالنا، في صميم عولمة تطمس الحدود الوطنية وتولّد ميلاً إلى الانطواء وبمواجهة تشخيص كئيب لمستقبل الكوكب، لكي تعود مسألة المعاني إلى الواجهة في كل مكان. فما يهمنا اليوم هو إضفاء معنى وإبداء مقاومة باسم المعنى: أصبحت المقاربة التي تحركها الغايات الآلية الوحيدة الآن التي تعطي المقاومة معنى. فهي توقظ الضمير بالنسبة إلى البعض، وتنير الإيمان بالنسبة إلى آخرين، وتحرك العقول والقلوب بالنسبة إلى البعض الآخر.

إن السعي إلى احتلال منزلة أو الهوس بالوصول إلى سلطة سياسية على سبيل الحصر (ومجرّدة من أي نفوذ حقيقي) أو اقتصادية (من دون أنموذج بديل) سيؤدي فقط إلى تقويض مصداقية المفكرين والقادة والمنظمات. كما إن الإغراء بتنظيم قوى مضادّة يهدد دائماً الأخلاق السياسية نفسها بنهاية المطاف. والأمثلة الحديثة تظهر أن حركات تغيير العولمة مدفوعة بفكرة أن إيجاد «عالم آخر أمر ممكن» ويترأسها قادة يستخدمون الطرق الإدارية المبهمة نفسها

للوصول إلى السلطة. إن الاحتكارات الأيديولوجية والانحرافات الشعبية والرغبة في السيطرة تجعل هذا العالم الجديد الممكن مصدراً للتنفير، كما العالم الحالي. والأمر نفسه يمكن ملاحظته في أمريكا الجنوبية، وأفريقيا، والولايات المتحدة، فضلاً عن أوروبا وآسيا، بحيث يبدو أن أروع الأفكار التي تنادي بتغيير العولمة بحالة جمود بسبب طبيعة إدارتها التي تركز على السياسة. يتعين على الفكر الإسلامي المعاصر تقييم تلك التجارب، داخل المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة وفي الغرب أو في أفريقيا أو آسيا. وفي ما عدا السيطرة على المنظمة أو الحركة، من المهم إطلاق حركة عامة وكاسحة من الوعي الأخلاقي والتعبئة متعددة الأبعاد وأن يبذل وكلاؤها بكل تواضع كل ما بوسعهم في ميادين كفاءاتهم لا أكثر ولا أقل.

يتعين بروز قوى مضادّة أخلاقية في صميم المجتمعات المدنية في ما تكافح العقولُ الحملاتِ الدعائية والأكاذيب والتضليل. يتعين علينا التوفيق بين تلك العوامل والمناقشات المعقدة والمعمقة والقراءة الجادّة. كما يتعين اقتران هذه الحالة العقلية بأعمال وطنية ودولية تناضل لأجل كرامة النساء والرجال والمواطنين والأجانب والمهاجرين، ولأجل الحق بالرفاهية والصحة والتعليم والحرّية والعدالة والتضامن، والنضال في الإطار الأعم لفرض سيادة القانون، والاستقلالية، والتعددية. ويتعين إكمال هذه الالتزامات الفكرية والاجتماعية والسياسية بدراسة للبدائل المالية والسياسية بدءاً بمستوى المؤسسات المهنية الصغيرة، وربما الانتقال إلى المجموعات متعددة الجنسيات الأكبر حجماً. لكن ذلك ليس كل شيء: يتعين دراسة إمكانية إبداء مقاومة ثقافية (الطعام، الأفلام، الأغاني، الموسيقى)، واستخدام وسائل إعلامية بديلة، واستخدام الإنترنت والمحطات الإذاعية والتلفزيونية التي تبثّ برامج جديدة ومبتكرة، على الصعيدين المحلي والدولي. ويتعين حشد كافة المهارات والخبرات المتاحة ضمن حركة توعية كاسحة تثير قضية المعنى وتطلب من كل شخص أينما كان التحرك باسم النتائج السامية. في هذه الحركة المتعددة الأبعاد، يصار إلى وضع الأبعاد المتنوعة في إطار نظري، على أن قوتها ستكمن بالنهاية في غياب مصدر وحيد للسيطرة وغياب مركز للإدارة. يتعين علينا أن نكون طموحين من دون أوهام، وأن نكون متواضعين من دون سذاجة. فالطريق طويلة جداً، وطبيعة العولمة متعددة الأشكال اليوم لا بدّ من أن ينتج منها عولمة القوى المضادّة والأخلاقية متعددة الأبعاد.

وهذا يرجع إلى أنه يتعين أن يقترن الطموح إلى المقاومة بالتواضع في المشاريع المراد إطلاقها والنتائج المراد تحقيقها. وهذا ينسجم مع التعاليم الروحية الأساسية: اشتراط المقاومة بالقلب والضمير والمهارات، وصبر دؤوب ومثابرة نشطة على مواصلة المسيرة، وثقة باسم المعنى، أياً تكن النتائج. هذه هي كيفية عمل الروحانية الإسلامية التي تردد صدى سائر الروحانيات في العالم، بتدريس معنى الكرامة. ينبغي ألّا نتحول إلى حالمين أو مثاليين يجدون الشرعية في طموحاتهم بالآخرة. يتعين علينا أن ننظر بعين واحدة إلى البشر والهرطقات والأكاذيب؛ ويتعين علينا ألّا نبسّط شيئاً. فلا شيء سيتغير مثلاً بشجب الحروب والدفاع عن سياسة تهدئة مذهلة وغير محتملة. يتطلب منّا التعقل شجب كافة نواحي تجارة الحروب والترويج لأخلاقيات سلام عميقة وغير مهاودة. إن للضحايا هذا الحق على فكرنا وعلى التزاماتنا. فالشيء الذي تتطلبه الروحانية والمعنى أولاً وقبل كل شيء هو الكفاءة والواقعية والاتساق والجدّية.

الفصل السادس عشر

الأخلاق والعموميات

يتعين أن يبدأ الإصلاح الذي عرضناه في سياق هذا الكتاب بالمصالحة مع النصوص ومعانيها وأهدافها السامية على مرّ التاريخ وفي المجتمعات الإنسانية المتنوعة. يتبين في النواحي الخمس العريضة التي اخترت التركيز عليها (من بين العديد من النواحي المحتملة الأخرى)، من الطب إلى السياسة، أنه من المستلزمات الأساسية الصراع ضدّ ظاهرتي التقليد المقيّد للعلماء المتقدمين، والاختزال الحرفي المعاصر (القراءة الحرفية). كما يتضح أن هذين الموقفين الفكريَّين مدفوعان بالخوف من التحريفات، أو من عدم احترام النصوص، أو من التأثير المفرط للغرب، أو من الثقافة العالمية المهجنة. على أن ذلك ليس كل شيء، فإلى جانب هذا الخوف الوقائي، يمكن ملاحظة خلط كبير بين ما هو متصل بالدين وما هو متصل بالثقافة، واحترام النتائج السامية والأخلاق المعيارية والتقنية للوسائل، وقراءة تُطرح باعتبارها القراءة «الموضوعية» الوحيدة، وقراءة «ذكورية» صرفة، ومعنى الرسالة العامة والمقاربات شديدة التقسيم والتصنيف لدرجة أنها تفقد فاعليتها العملية بالكامل. وتكلمنا عن هذه العيوب وأشرنا إليها في سياق المناقشة السابقة لكل القضايا العملية. النتيجة العامة المهمة لهاتين الظاهرتين ككيان (على الرغم من أنهما مشكلتان خطيرتان بحدّ ذاتهما في مجالات الدراسة المختلفة) هي دراسة الالتزام بالإسلام وطرحه بناء على شكل نمط حصري، وعلى الغيرية مقارنة بطرحه بدلالة عموميات مشتركة.

ربما تكون الخطوة الأولى نحو المصالحة في إعادة النظر بالموقف الفكري الحاضر في عقول المسلمين منذ قرون. فدافع من الخوف من ضياع

المبادئ والقواعد ومن هيمنة الآخرين، تحلّق الفكر الإسلامي حول بعض الرموز أو المبادئ أو القواعد أو السمات الثقافية التي خضعت لدراسة متأنّية بوصفها فريدة وخاصة ومختلفة. كان تحدث المرء عن نفسه يعني ـ ولا يزال يعني ـ التعبير عن غيريته وتكرار الحديث عنها وتعزيزها. وسواء في الشرق أم في الغرب، وسواء أكان المسلمون يشكلون أغلبية أم أقلية، يبقى هذا الموقف الفكري هو نفسه. يُزعم بحق أن القيم الإسلامية «عالمية» وتصلح لكافة الأعمار ولسائر المجتمعات، لكن غالباً ما يُنظر إليها من خلال طابعها «الإسلامي» فقط، في ما يتعلق بمصدرها الحصري وممارستها. وعلى مرّ التاريخ، بأزماته ومخاوفه وحلول الهيمنة الأجنبية وزوالها، جرى توجيه ضمير المسلم نحو النظر إلى تعاليمه العالمية من زاوية الغيرية: بعبارة أخرى، يرى المسلمون ويتحدثون عن العموميات وعن قيمهم كمحليات، أو بعبارة أكثر دقة، كأدوات محلية النزعة.

على أنه يبدو واضحاً عند دراسة الأهداف السامية المرتبطة بالمجتمعات الإنسانية والتقاليد الدينية والنظم الثقافية التي تقتضي احترام سيادة القانون والاستقلالية والتعددية والثقافات والأديان والذكريات، أنه يتعين إعادة النظر بهذا الموقف أيضاً. فإذا كانت إرادة الله الواحد الأحد أن يكون هناك تنوّع ﴿**وجعلناكم شُعوباً وقبائلَ**﴾[1] وتعددية بالأديان والألوان واللغات، والثقافات والذكريات، فهذا يعني أن العالمية التي تنبع في نظر المسلمين من آخر الرسالات المنزَلة، منفتحة ومشتركة وشاملة وديناميةة بالضرورة، بدلاً من أن تكون متخوفة وحصرية وجامدة ومنغلقة. وهذا ما يشكل جوهر الدين: نجدد الحديث من جديد عن القيم التي أكدتها الرسالات النبوية على مرّ التاريخ الواحدة تلو الأخرى، والتي توصل إليها الفكر التحليلي للبشر واستقلاليتهم النقدية وصاغتها وادّعت ملكيتها.

نحن بحاجة إلى التصالح مع عالمية إسلامية تكون تعددية في جوهرها. وليست وظيفة حقيقتها، التي يقرّ بها المؤمنون، معايرة الحقائق والقيم التي تتجاوز الإسلام نفسه، وإنما إيجاد علاقات وتقاطعات وجسور. إن التأكيد على عالمية الإسلام بوصفه آخر الرسالات لا يعني إنكار ما ظهر قبله أو ما بدا أنه خارج عالم مراجعه، وإنما التحلي بالقدرة على قول وتكرار ما سبقت صياغته

---

(١) **القرآن الكريم**، «سورة الحجرات،» الآية ١٣.

في الماضي و/أو إيجاد علاقات تفاعلية إيجابية مع ما أنتجته التقاليد أو الحضارات الأخرى اليوم. وهذا يستتبع من الناحية الفعلية إطلاق حركة ثنائية الأبعاد تقوم على تأكيد الذات يكون مقروناً بانفتاح واثق من نفسه على سائر الحضارات والأديان وكذلك على الموضوعات الفكرية المختلفة التي طالما اعتُبرت خطرة بسبب المخاوف من الذوبان أو تجاوز النصوص. وهذا ما جرت مناقشته في العلوم التجريبية والاجتماعية، لكن في ما يختص بالمناقشة التي بين أيدينا، يتعين إضافة نواح مثل الفلسفة والتصوف والحوار بين الأديان بالطبع. فهذه المناقشات تفتح الطريق أمام فهم عميق وبنّاء لقضايا مثل العموميات والقيم والمفاهيم الأخلاقية المشتركة أو الفردية.

أولاً: النصوص والإيمان والعقل

الإسلام دين كتاب ودين نصوص. إن الوحي المنزَل الذي آمن المسلمون بأنه الكلام الحرفي الذي أوحى به الله، يخبرنا عن معنى الشريعة والأخلاق والسلوك الحسن. وهذه العلاقة بالمصادر النصية خاصة للغاية: فهي تصوغ قلوب المؤمنين وعقولهم في ضوء الإيمان الذي تبثّه، وتوجّه تلقّيهم للنصوص وسلوكهم أيضاً في العالم والبشرية. يخاطب الوحيُ المنزَل العقلَ الذي يتلقّاه بطريقة خاصة للغاية من خلال منشور الإيمان الذي يضفي عليه مكانته الخاصة، وجوهره، وفحواه. يتلقّى الإيمان ويسقط على هذا الوحي مشهداً من المعاني والبديهيات والعواطف والآمال التي تغذّي القلب وتصوغ كذلك ذاته الداخلية وعلاقته بآيات الله وبالحياة. كما إن حبّ الله وحبّ رسوله، والعلاقة بالأبوين وبالعائلة والآخرين، والحياة والموت، ترعاها بالطبع هذه العلاقة الخاصة بين الإيمان والنصوص التي بدورها تحفظ الإيمان وتقويه وتنيره. إنها بحق مسألة تتعلق بالقلب وبالحب الذي يضفي عليها معناها.

في هذه العملية، يتلقّى العقل ويقرأ ويفهم ويفسّر بطريقة ليست مستقلة بالكامل. إن العقل الأول الذي يتلقّى الوحي ليس عقلاً تحليلياً وإنما عقل القلب. وهذا ما يشير إليه القرآن عندما يتحدث عن أولئك الذين ينكرون الحق: ﴿**لهم قلوبٌ لا يفقهونَ بها ولهم أعْيُنٌ لا يُبْصرونَ بها ولهم آذانٌ لا يسمعون بها**﴾[٢].

(٢) المصدر نفسه، «سورة الأعراف،» الآية ١٧٩.

إن مدار الحديث هنا هو البُعد الداخلي، إيمان ينير ويجعل المرء يرى الأشياء «بشكل مختلف» في نفسه وخارجها. وهذا بالطبع جوهر طريقة قراءة الوحي المكتوب وفهمه، لكنها أيضاً طريقة التعاطي مع كتاب العالم. هنا أيضاً، لا يكفي العقل التحليلي بمفرده لتلقّي الآيات والمعاني والآمال التي ترسي مسلمات في جوهر العالم المخلوق. إن ضمير المسلم المعاصر، بدءاً بالأشخاص العاديين وانتهاءً بالنخبة المثقفة، لم يفصل نفسه عن العلاقة الأكثر خصوصية بالكتابين اللذَين ينيران الحياة ويضفيان عليها معناها. يبحث العقل التحليلي، لكن الضمير والقلب يقدمان إليه المعلومات المتصلة بالنظام الآخر ـ الذي يشرح الأسباب، ويحدد الأهداف ويرسي الأخلاق ويضع الحدود. يتلقّى العقلُ الأسبابَ من القلب، والأنوارَ من الإيمان.

يمنع الكتابان اللذان يردد أحدهما صدى الآخر، العالمَ من أن يصبح «عديم الثقة» على حدّ تعبير مارسيل غوشيت[٣]، ويحولان دون الاستخدامات التقنية الصارمة للعقل والعلم من دون ضمير. على أن هذه المقاربة وهذه الأرصدة تشمل مخاطر الانحراف التي برزت بكل أسف على مرّ تاريخ الحضارة الإسلامية. إن الخوف من إهمال النصوص أو تنفير الشعوب الإسلامية بسبب هيمنة الآخرين شجع على قراءات دفاعية، تكاد تكون معيارية حصرية، للنصوص المنزَلة. وأدت هذه القراءات التي تعتمد على الإيمان وعقل القلب الذي أشرنا إليه للتوّ، إلى اختزال استخدام العقل التحليلي في الأغلب بوظيفة الاقتباس أو تكرار العلل الحرفية أو الظاهرة للنصوص فقط. على أنه يوجد خلط واضح في النظم. فالنص المنزَل يعبّر عن الأعراف، لكنه لا يحصر التفكير التحليلي في سياق ذلك ضمن دور «حارس الحدود» (باسم إيمان لم يعد نوراً موجِّهاً وإنما سجن). يدعو الكتابان العقلَ ويبرران طلب المعاني من خلال الآيات والتوفيق بينها وبين الأسئلة الجوهرية والتفكير الناقد. وكما أنه لا يمكن فرض الإيمان، لا يمكن إملاء المعنى، ويتعين على ضمير الإنسان أن يبحث، ويتقدم، ويطرح الأسئلة، وينتقد، في حركة بالاتجاهين. كما إنه لا يمكن إجبار العقل على الخضوع، لكنه يتوصل إلى الخضوع ـ أو لا يتوصل إليه ـ في سياق الترحال ومن خلال بحثه عن المعنى

(٣) Marcel Gauchet, *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion*, translated by Oscar Burge (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997).

والمعرفة والعلوم. وأدت المقاربة المعيارية الصارمة التي طوّرها علماء النصوص المتخصصون بأصول الفقه أو بالفقه إلى اختزال المدى ـ وإن كانت مخاوفهم مفهومة أو يتعين فهمها في أوقات الأزمات ـ وإلى تقييد استخدام مهارات العقل التحليلي المستقل. ولذلك، لم يعد هناك جدوى من البحث عن المعنى، وأصبح التفكير النقدي خطراً. وفي سياق التاريخ، طوّر الفقهاء بتركيزهم على كتاب واحد فقط واختزال جوهره وحصر الإيمان بالقبول بالأعراف، مقاربة شكلية في نهاية المطاف للتعاطي مع النصوص. على أن الشكلية المعيارية التقنية في التعامل مع النصوص لا تقل خطورة عن التعليل التقني التحليلي في التعامل مع العالم: في كلتا الحالين، يتم التضحية بقضية النتائج. ومن دواعي المفارقة أن المقاربتين تتقاربان: تجاهل الفقهاء والعلماء بالنهاية قضية «السبب» والنتائج لأنهم تبنّوا مقاربة اختزالية نفعية. نحن نفهم أن بعض الفقهاء والعلماء يكره الفلسفة، لكن الكتابين يدعواننا معاً إلى تطوير فلسفة إيمان وفلسفة معرفة باسم الإيمان والمعنى.

إن غياب التفكير النقدي والمعنى خطير حقاً، وهناك خطر آخر يتمثل باللجوء إلى الاحتواء فقط. والوحي يخبرنا بأنه لم يتمّ التفريط بشيء: **﴿ولقدْ صرَّفْنا للناسِ في هذا القُرآنِ من كُلِّ مثل﴾ ﴿ونزّلْنا عليكَ الكتابَ تِبْياناً لِكلِّ شيء﴾ ﴿ما فرّطْنا في الكتابِ من شيء﴾**[٤].

يُفهم من هذه الآيات أن الوحي يخبرنا عن كل شيء، لا سيما في الدراسة العلمية. ولذلك، تحوّل الوحي إلى كتاب علمي لا إلى كتاب للأعراف كما سبق. والشيء الذي يتوصل إليه العقل التحليلي يُفترض أن يكون موجوداً في الكتاب أصلاً، ويُنظر إلى هذا التوافق على أنه توكيد للإيمان. إن عدم احتواء الكتاب على شيء يناقض العلم شيء، وتحويله إلى عمل علمي مسألة مختلفة تماماً. تلقى المقاربة «التوفيقية» التي تسعى للتأكيد على صحة ما جاء في الوحي من خلال اتفاقه مع المعرفة العلمية رواجاً شديداً بين المسلمين، لكن يتعين التشجيع على الحذر الشديد في هذا الخصوص. يلزم تحديد أطر محددة هنا لأن وظيفة الكتاب المنزَل هي الإخبار عن أهداف

(٤) القرآن الكريم: «سورة الإسراء،» الآية ٨٩؛ «سورة النَّحل،» الآية ٨٩، و«سورة الأنعام،» الآية ٣٨ على التوالي.

العلوم والتذكير بها لا التحدث عن محتوياتها، أي إن الكتاب يوجّه الضمير من دون تحديد العلة والممارسة العلمية. ويتعين ألّا يتم التعبير عن معايشة الإيمان في مثل هذه الاستخدامات للعقل، سواء في تحديد الأعراف أم في التأكيد على المعرفة المكتسبة (أو من خلالها). وهذا الخلط بين النظامين اختزال خطير.

ثانياً: الدين والفلسفة

لطالما كانت العلاقة بين علماء النصوص والفلسفة (علم الكلام) صعبة. ولنعد بالذاكرة إلى كلام أبي حامد الغزالي الذي انتقد بقسوة في كتابه **تهافت الفلاسفة** فلسفة أرسطو اليونانية، والتي سبق أن درسها ومارسها، وردّ ابن رشد (المتوفى عام ١١٩٨) في كتابه **تهافت التهافت** الذي دافع فيه عن ممارسة الفلسفة[٥]. إنها قضية مهمة بالفعل لأن الهدف كان آنذاك كبح جماح تأثير الفكر اليوناني والميتافيزيقيا والمنطق والردّ عليه في دنيا المراجع الإسلامية، والذي بدأ في وقت مبكر في القرنين التاسع والعاشر مع أبي يوسف الكندي (المتوفى عام ٨٧٣) ومحمد الفارابي (المتوفى عام ٩٥٠)، ثم أبي علي الحسين بن سينا بالطبع (المتوفى عام ١٠٣٧). شعر العديد من العلماء المسلمين بأن القرآن والسنّة النبوية أتاحا للمسلمين أداوت كافية للتعامل مع قضية المعنى والأخلاق وسلوك البشر في الكون. وكان يُنظر إلى الفكر الفلسفي، سواء أكان قائماً بذاته أم متأثراً بالعقلانية اليونانية أم بعلم اللاهوت المسيحي (المتأثر بالفلسفة الهلّينية) على أنه عديم النفع وخطر. ولذلك كانت الحماية من مثل هذه الدراسة أمراً ضرورياً.

تمسك المسلمون طوال قرون بهذه العلاقة المتناقضة والمريبة بالفلسفة. وما من شك في أن القرآن أثار أسئلة عن المعاني ثم أجاب عنها، على أنه لم يكن المراد من العقل التحليلي التعامل مع هذه الأسئلة بمفرده. وبما أن

---

(٥) أبو حامد الغزالي، **تهافت الفلاسفة** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٨)، وهو مترجم إلى الإنكليزية بعنوان: *The Incoherence of the Philosophers*, translated by Michael E. Marmura, rev. ed. (Salt Lake City, UT: Brigham Young University Press, 2000).

انظر أيضاً: أبو الوليد أحمد بن محمد بن رشد، **تهافت التهافت**= *The Incoherence of the Incoherence* (القاهرة: المطبعة الإسلامية، ١٨٨٤)، انظر: <http://www.muslimphilosophy.com/ir/tt/index.html>.

الوحي عالج القضية وأعطى جواباً واضحاً من خلال التعبير عن التوحيد الذي يعني توحيد الله بذاته وصفاته وربوبيته، لا يوجد طائل من محاولات البشر التعامل مع القضية وهي محاولات لن تعود سوى بنتائج عكسية. وبهذا المعنى، لا يمكن أن تولّد الفلسفة سوى رغبة خطرة وجامحة في الاستقلال أو إيمان مهتزّ، أو الدخول في عالم المناقشات العقيمة التي لا جدوى منها. على أنه منذ مرحلة مبكرة جداً، تضمنت أعمال كبار منتقدي الفلسفة مثل أبي حامد الغزالي أو تقيّ الدين بن تيمية تحليلات فلسفية مهمة للغاية. فكان لتأملات الغزالي بالشك في كتابه **المنقذ من الضلال**، أو في **مشكاة الأنوار** تأثير حاسم في الشك المنهجي الذي أرساه ديكارت في بحثه عن الحقيقة (سواء في *Discourse on Method* وفي *Meditations on First Philosophy*)[٦]. ومن ناحية أخرى، كان ابن تيمية أقل اهتماماً بالفلسفة النظرية، لكنه طور فلسفة اجتماعية وفقهية تكشف في مصدرها عن فلسفة معرفة ومعنى تتطور في ضوء الكتاب المنزَل لكن بمقاربة مستقلة ومنطقية ومنهجية.

هذا التنصل الواضح من الفلسفة والميتافيزيقيا، وبالتالي من الفلسفة النظرية لم يكن بحال الرد الوحيد من جانب علماء النصوص والفقهاء. ربما تبنّوا مواقف أكثر حدّة ضد الميتافيزيقيا المتأثرة بالفلسفة اليونانية ـ التي طرحت نفسها كأداة مستقلة عقلانياً في البحث عن الحقيقة ـ لكنهم غالباً ما أنتجوا تأملات ميتافيزيقية، بشكل مباشر أو غير مباشر، وعالجوا القضية المعنى بطريقة تكاد تكون منهجية. وهذه المعارضة بين الدين والفلسفة ناجمة

---

(٦) أبو حامد الغزالي، **المنقذ من الضلال** (القاهرة: المكتبة الأنغلو ـ مصرية، ١٩٦٢)، مترجَم إلى الإنكليزية بعنوان: ***Deliverance from Error and Mystical Union with the Almighty*** **(Washington, DC: Council for Research in Values and Philosophy, 1995).**

انظر أيضاً: أبو حامد الغزالي، **مشكاة الأنوار** (القاهرة: الدار القومية، ١٩٦٤)، مترجَم إلى الإنكليزية بعنوان: ***The Niche of Lights*, translated by David Buchman (Salt Lake City, UT: Brigham Young University Press, 1998).**

في الأجزاء الأربعة الأولى من *Discourse on Method*، يحدد ديكارت مراحل الشك المنهجي ثم يبين ما أشار إليه المعلقون في مسألة «الشكل الزائد» الذي طوره أيضاً في: *Meditations on First Philosophy*، لا سيما في *Second Meditation* الذي يتطرق إلى مسألة الشك ويبني نظاماً من الحقائق على «أفكار واضحة ومميزة» وجلية عن البيان بالنسبة إلى العقل وإلى عملية التصنيف التالية. في ما يختص بالعلاقة بين الغزالي وديكارت، انظر: **Hani Ramadan, *Une critique de l'argument ontologique dans la tradition cartésienne* (Paris: Publications Universitaires Européennes; London: Peter Lang, 1990).**

عن سوء فهم، وهي ليست سوى جدال باطل. وبالاقتباس من علماء أقرب إلى زماننا، نجد أن جمال الدين الأفغاني أعاد النظر بالقضية التي اعتبرها جوهرية في إيقاظ ضمير المسلم المعاصر. ففي محاضرة ألقاها في كلكوتا عام ١٨٧٢، عرض الفلسفة بأنها أم العلوم، ولم يطرحها كنقيض للوحي، بل إنه دمجها على العكس من ذلك في هرمية مراجع مثيرة للاهتمام. قال الأفغاني: لذلك لا بدّ من وجود أم علوم يمكن اعتبارها التربة الجماعية لسائر العلوم الأخرى، لحمايتها واستخدامها متى لزم الأمر مع منح كل منها إمكانية التقدم. والآن، العلم الوحيد الذي يمكن الادعاء بأنه يشكل التربة الجماعية، والقوة الحافظة وسبب بقاء العلوم الأخرى هو الفلسفة، أي الحكمة، لأنها تتعامل مع كل شيء بعبارات عامة.

وأضاف بإشارة إلى أبي حامد الغزالي: جادل حجة الإسلام الإمام الغزالي في كتابه، **المنقذ من الضلال**، قائلاً: كل من يدعي أن الإسلام يعارض الدليل الهندسي أو يعارض الحجج الفلسفية وقوانين الطبيعة سيكون صديقاً جاهلاً بالإسلام. والآن، سيكون الضرر الذي ألحقه بالدين الإسلامي مثل هذا الصديق أكثر خطورة من الضرر الذي يحدثه المهرطقون. ذلك أن قوانين الطبيعة وأدلة الهندسة والحجج الفلسفية يمكن اعتبارها حقائق بديهية فقط. كما إن من يدعي أن دينه ينكر الحقائق البديهية يكون قد اعترف بأن دينه باطل(٧).

تسمح هذه العلاقة بالفلسفة بإثارة مسألة علاقة العقل بالوحي. في مستهل القرن العشرين، وضع محمد إقبال (المتوفى عام ١٩٣٨) في كتابه الفذّ **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، مسألة الالتزام بالنصوص ودينامية الفكر الإسلامي في العالم وتطوره في مركز علاقة عامة بالفلسفة والمعنى والنتائج(٨). ينبغي ألّا تُعتبر الفلسفة مناقضة لوجهات النظر الدينية (إنها

---

(٧) الاقتباس من كتابي: Tariq Ramadan, *Aux Sources du Renouveau Musulman*, 2nd ed. (Paris: Bayard, 1998), pp. 64 et 67 sq.

انظر مجموعة تأملات الأفغاني في العلوم والفلسفة والإسلام، ص ٦٣ ـ ٧٢.

(٨) Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (London: Oxford University Press, 1934), chap. 6.

انظر أيضاً تقديمه المبدع والمتبصر في: *The Book of Eternity-Javid Nama*, <http://www.allamaiqbal.com/works/poetry/persian/javidnama/translation/index.htm>.

مناقضة للمقاربة المعيارية المتزمتة)، ويجب على العكس من ذلك أن تستعيد البُعد الشامل للدين في العلاقة بالواحد الأحد، وبالمعنى، وبالأهداف. فالوحي لم يُنه البحث عن المعنى، وإنما رافقه ورعاه لأن التقدم في استيعاب تلك المعرفة لا ينتهي أبداً. إن الوحي جواب، لكن يتعين أن يثار سؤال عن علاقة المرء بالتعلم والمعرفة والعمل والغايات. إن الاختزال الشكلي والمعياري يمنع من تبني هذه المقاربة ويفرّغ العلاقة ببحث الإنسان عن المعنى. فالمعنى عالمي والوحي لا يفنيه أبداً وإنما يوجّهه، لكن من دون الحكم على كثافته وعمقه.

هذه المصالحة مع الفلسفة ضرورية. فالفكرة هي الرجوع عن شريعة اختُزلت بمجموعة من القوانين إلى شريعة تنبع من الكتابين وتطرح أسئلة على الضمائر في العملية. وبالتركيز والإسقاط على الاستنتاجات، تشكك بالوسائل وتشكل ميتافيزيقيا حقيقية للعلوم، أعني سائر العلوم المذكورة في هذا الكتاب. يتعين على المفكرين المسلمين التوفيق بين الضمير الإسلامي المعاصر وتلك الأسئلة والتأملات الجوهرية. ربما تفتح فلسفة البحث والتشريع ونظرية المعرفة العملية في ضوء الشريعة آفاقاً للفكر الإسلامي المعاصر وتجنب جبنه والانطواء على النفس. إن قراءة الكتابين على ضوء الغايات تتيح التصالح مع عالمية البحث بدلاً من الهوس بخصوصية الوسائل. وعلى الرغم من أنه يجب عدم التقليل من شأن هذه الوسائل، وإنما إعادتها إلى مكانها الصحيح: إنها تحدد الحدود والأعراف على الطريق، لكنها ليست الطريق نفسها.

ثالثاً: الشريعة والصوفية والأخلاق

تحددت جغرافيا العلوم «الإسلامية» على مدى قرون بميادين تخصصاتها. وبعد أن أصبحت الوظيفة الفقهية الوظيفة الأسمى، برزت نواحٍ أخرى منفصلة لبعض العلماء في ما يختص بالعلاقة بالوحي والنصوص والمعرفة. ففي العلوم التي باتت كلاسيكية الآن، تميزت فروع رئيسة ثلاثة: العقيدة والشريعة والحقيقة. عارض بعض الفقهاء على مرّ الزمن، لا سيما أنصار الفكر السلفي الحرفي المعاصر وأتباع المذاهب الفقهية، فكرة وجود مسار منفصل يوصل إلى الحقيقة من خلال عملية تؤدي إلى المعرفة، وإلى التعرف إلى الله. بالنسبة إلى هؤلاء، هذه المقاربات أو الصوفية أو «التصوف الإسلامي» بدع

استُحدثت خارج نظام الإيمان في الإسلام، بفعل التأثيرات المسيحية أساساً، وأضافوا إليها عدداً كبيراً من البدع الأخرى في القواعد الإسلامية الأساسية. وهم يرون أن ما تقدم ليس سوى طريقة لهدم الإسلام من الداخل، باستخدام مفردات وممارسات وقواعد لا تلتزم بالإطار الإسلامي ولا بأعرافه ومقتضياته. ويرون أن مجرد الإتيان على ذكر كلمة «صوفية» بمثابة عمل مريب.

صحيح أنه برز على مرّ القرون إلى اليوم عدد كبير من الطرق التي انتحلت صفة الصوفية، وربما يتساءل المرء عما بقي «إسلامياً» في معتقداتها الأساسية وممارساتها وأعرافها. يوجد بعض الطرق علاقة بين الشيخ أو الموجّه أو «الوليّ» القريب من مرتبة القداسة وبين الشرك أو خرافة تنسب إليه دور قديس معصوم عن الخطأ، أو دور وسيط بين المريد وخالقه (في حين أن الإسلام يوضح أن العلاقة يتعين أن تكون فردية ومباشرة). ويعرض آخرون على أتباعهم تخفيفاً مذهلاً للتكاليف الدينية، مثل عدم وجوب أداء الصلوات الخمس، ودفع الزكاة إلى غير مستحقيها (منهم الشيخ نفسه في بعض الحالات أو دائرته)، وتكاليف أقل في الصيام، وعادات مختلفة تماماً ترتبط بالسلوك واللباس. كما يمكن الاستدلال على خطاب إقصائي في بعض الطرق الصوفية التي تدعي أن طريقتها هي الموصلة للإيمان دون سواها، مستبعدة بذلك سائر الطرق الأخرى. واليوم، يجمع بعض الطرق بين سائر هذه السمات، ويدعو إلى صوفية يصعب أن تكون على صلة بالإسلام. يمكن أن يفهم المرء مخاوف بعض «العلماء» والفقهاء ومحاولاتهم نزع الصفة الإسلامية عن هذه الممارسات التي شجّع عليها الغرب أحياناً لأنه يُفترض أنها تمثّل الوجه المنفتح والعصري لإسلام القلب (لا إسلام الأعراف).

بدافع من هذه المخاوف، جاء رد فعل بعض الفقهاء قوياً للغاية، ناقداً ورافضاً للصوفية جملة واحدة لأنها تشوه تعاليم الإسلام. على أن العديد من الطرق الصوفية تمسكت منذ البداية بتعاليم الإسلام بكافة حذافيرها. ربما طورت لغة خاصة، أو مصطلحاتها الخاصة، على شكل طريقة خاصة للتعليم الروحي، أو حددت لمريديها الخطوات والمحطات ومراتب للطقوس الصوفية، لكن كان المراد إتباع ذلك بإضافة ممارسات تعبدية، في حين لا يوجد نية في استبدال القواعد التي وردت في النصوص أو الحدّ منها. من الأمثلة على ذلك الطريقة القادرية والشاذلية والنقشبندية والتيجانية، علماً بأن

مؤسسيها كانوا شديدي التمسك بالممارسات والأعراف الإسلامية. وفي مرحلة لاحقة، وقع بعض الأتباع الثانويين وبعض فروعهم بالمغالاة والانحرافات، لكن من غير المنصف إدانة الطرق الصوفية جملة واحدة. ففي سياق تاريخ الحضارة الإسلامية أدّى الصوفيون ـ مثل الصحابي أبي ذرّ الغفاري ـ دوراً مركزياً في الدعوة إلى الإسلام والتذكير بجوهره وأهداف التثقيف الروحي.

أغلب الفقهاء الكبار في الإسلام كانوا على صلة بالطرق الصوفية، والكتاب المتقن لأبي حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، الذي عاش في القرن الثاني عشر يوفّق بين النظامين الروحي والفقهي. وكذلك الحال في كتاب **الغنية لطالبي طريق الحق** لعبد القادر الجيلاني (المتوفى عام ١١٦٦)، أو كتاب **عُمدة السالك وعُدّة الناسك** للفقيه الشافعي أحمد بن الناقد المصري (المتوفى عام ١٣٦٨) الذي يقرن بين تقديم القواعد والأحكام الفقهية والتعاليم الروحية الصوفية الأساسية[٩]. وفي مرحلة مبكرة جداً، طعن العالم الهندي أحمد السرهندي (المتوفى عام ١٦٢٤)[١٠] بفكرة التمييز بين مجال المعرفة ومجال الممارسة، بين العقيدة التي تتضمن أركان الإيمان والشريعة التي تتضمن الأحكام الشرعية والحديث الذي يعتبر الطريقة المؤدية إلى معرفة الله. بالنسبة إلى السرهندي، وفي سياق المناقشة التي بدأناها في هذه الدراسة، تشمل الشريعة أبعاد المعرفة، وتثقيف القلب والسمو. تكمن المعرفة، أو معرفة الله ـ أي الحقيقة ـ في قلب الشريعة: إنها جوهرها ونورها، والحقيقة والشريعة تنبعان من عقيدة واحدة وواضحة. تتميز هذه المقاربة بالاستشهاد مرة أخرى بحقائق عدة يتعين على المسلم الرجوع إليها ـ التثقيف الروحي ومهمة الإصلاح كثيرة المطالب والسمو النفسي الذي يشكل جوهر التصوف الإسلامي والصوفية ـ وهذا يمثل جوهر التعاليم الإسلامية. وفي ضوء تلك التعاليم، ومع تنامي المعرفة، يوجب اتباع الشريعة مجاهدة النفس. وهذه الممارسة

---

(٩) يتوفر العمل الكامل باللغة الإنكليزية: *Sucient Provision for Seekers of the Path of Truth*, translated by Muhtar Holland, 5 vols. (Ft. Lauderdale, FL: Al-Baz Publishing, 1997), and Ahmad Ibn Naqid al-Misrî, *Reliance of the Traveller, a Classical Manual of Islamic Sacred Law*, in Arabic with English Translation and Commentary by Nuh Ha Mim Keller (Beltsville, MD: Amana Publications, 1991 and 1999).

(١٠) لدراسة فكره في هذه القضية، انظر: Muhammad Abdul Haq Ansari, *Sufism and Shari'ah: A Study of Shaykh Ahmad Sirhindi's Effort to Reform Sufism* (Leicester, UK: Islamic Foundation, 1995).

ومقتضياتها تهيئ الظرف ونور الالتزام بالشريعة. كما إنه تحترم أفضل الطرق لمحاربة الاختزال الشكلي الذي أشرنا إليه مراراً في هذا الكتاب. إن الرجوع إلى التعليم ومواصلة البحث الروحي في مركز فهم الشريعة وتطبيقها يعني العزم على دراسة أولويات وأهداف العمل البشري والأخلاق. ربما يبدو هذا المنظور متناقضاً لكنه يبقى صحيحاً في جوهره: بالتأكيد على التجربة الفردية الداخلية يمكن التوفيق بين الإسلام والبحث العالمي المشترك.

من المهم التوفيق بين الشريعة وسائر أشكال التصوف والصوفية بإعادة الصوفية إلى موقعها الصحيح، شرط احترام المبادئ المعيارية (لا تقديس أو عبادة شيخ، ولا يقبل انتهاك العبادات، ولا التشجيع على الخرافات). وبالإضافة إلى ذلك، يجب على الصوفية أن تتصالح مع الأخلاق لكي تتحد أهداف السمو النفسي مع الأهداف السامية في ما يتعلق بالوجود والعمل في العالم والمجتمعات الإنسانية. وفي هذا الصدد، على «العلماء» والفقهاء والشيوخ و/ أو المنتمين إلى الطرق الصوفية فضلاً عن المفكرين بعامة البدء بحوار والتحدث معاً وتحديد المصالح المشتركة والأرضية التي تضفي معنى على التزامهم. على أنه لا وجود إلى الآن لهذا الحوار، وهو ما يمهد الطريق، في غمرة الاضطراب والانقسام، لبروز حركات صوفية غريبة تستغل سذاجة الناس، وصدقهم وبساطتهم، ودعم السلوك الأكثر بعداً عن الأخلاق (والذي يُفترض أنه الأكثر «حداثة»)، والرد على البحث الشرعي عن المعنى بعرض يسمح ببذل أدنى قدر من الجهد بموافقة الشيخ الذي يتحمل معاناة المريد وصعوباته في مقابل طاعته العمياء ومقابل دفعات مالية سخية في بعض الأحيان.

رابعاً: الحوارات

يعاني الفكر الإسلامي المعاصر نقصاً خطيراً في الحوارات والمناقشات على مستويات عدة. ورأينا للتو مدى أهمية البدء بحوار منفتح وبنّاء بين الأديان، والمدارس والاتجاهات المختلفة، لتحويل جهل الآخرين ومعارضتهم ورفضهم والانقسامات العامة إلى تنوع أكثر قبولاً وأفضل إدارة. ومثل صحابة الرسول، علينا تعلّم أن وحدانية الله والمثال الفريد للنبي، وتشابه المصادر النصية، ومجتمع الإيمان والمبادئ والممارسات لا يعني أبداً معايرة الفكر. تتطلب عالمية الإسلام، في دنيا مراجعه الخاصة، وجوب معايشة تنوع

المفاهيم والمقاربات والمدارس وإعدادها ورعايتها. إن الأسئلة التي تتعلق بالشرعية (بين المدارس الفقهية والاتجاهات الفكرية)، والسلطة الدينية (على صعيد تحديد تواريخ الأعياد وطرق التمثيل) والموقف السياسي (على المستويين الوطني والدولي) تغذّي الانقسامات وتقف في طريق مناقشات نقدية أساسية للعلاقة بالنصوص أو القضايا المعاصرة الملموسة أو التنوع داخل الإسلام نفسه. إن المسلمين عاجزون عن التسامح مع الانقسامات ولذلك هم بحاجة إلى فتح حوار نقدي يمكن أن يقبل بتنوع وجهات النظر، وفوق كل شيء تحديد تلك النواحي أو القضايا التي يوجد اتفاق أساسي عليها. وهم فقدوا منذ زمن بعيد القدرة على الاتفاق الفكري على شيء (فكرة، مشروع، التزام)، وهم يجتمعون بدافع عاطفي فقط ويظهرون في بعض الأحيان وحدة ظاهرة عندما يتحدون ضدّ عدو محتمل، أو استفزاز أو هجوم. من دون حوار نقدي، يكون اتحادهم عاطفياً فعلاً ومغالياً وشديد التمسك بالشكليات، وقصير الأمد. يرى بعض «العلماء» في ذلك دليلاً على قوة «الأمّة» الإسلامية، لكن إذا تجاوزنا المظاهر، نكتشف هشاشة وضعفاً لا يوجد لهما مثيل. إن ما تُظهره المظاهرات الشعبية التي كثرت في العالم الإسلامي، احتجاجاً على الرسوم الكرتونية الدانماركية أو على خطاب البابا بنيديكت السادس عشر في ألمانيا[١١] عن المجتمعات التي تفتقر إلى النقاش النقدي حيث يجري كمّ أفواه المجتمع المدني (أو استخدامه بدهاء في بعض الأحيان للتنفيس عن غضبه باستهداف العالم الخارجي والغرب)، وحيث يجري تقنين الشكليات النفاقية، يفوق إلى حد بعيد ما تُظهره عن الموضع الذي يؤجج الغضب. والأمر نفسه يصح في التعبئة ضدّ الحرب بالعراق أو معارضة السياسات القمعية التي تتبنّاها الحكومة الإسرائيلية بحق الفلسطينيين. وبدءاً بكبار القادة وانتهاءً بقواعد المجتمعات والجاليات الإسلامية، يمكن ملاحظة التعبئة العاطفية التي يحددها توقيت التغطية الإعلامية وكثافتها. وهذا يعني أنه لا يوجد نقاش معمق بين الاتجاهات الفكرية، ولا يوجد حوار نقدي، ولا يوجد استراتيجية بعيدة المدى. . . لكن يوجد النقص نفسه في الرؤية والتنسيق.

من الواضح أنه يستحيل الانخراط في «حوار حضارات» ـ بل إنه قد يعود

---

(١١) انظر مقالاتي المتنوعة في هاتين المسألتين والتي نُشرت في الصحف الأمريكية أو الأوروبية: لا يزال في المقدور الوصول إلى أغلب تلك المساهمات على موقعي الإلكتروني: www.tariqramadan.com.

بنتائج عكسية ـ إذا لم ينخرط المرء في الوقت نفسه بحوار داخلي أساسي بين المسلمين. يمكن أن يكون الحواران مفيدين، لكن يتعين على المرء الدخول في حوار عندما ينظر إلى نفسه بالمرآة، والتمكن من الاعتماد على كمّ المعلومات التي يُظهرها حوار المرء مع نفسه ومع الآخرين عن نفسه. إن التأمل الشامل في المقاصد العليا الذي سبقت الإشارة إليها ضروري في هذا الخصوص، لأنه على المرء عند البدء بحوار نقدي بنّاء مع الحضارات الأخرى أن يسأل نفسه عن معناه الخاص وأهدافه. وبعد الإجابة عن هذا السؤال، يمكن تحديد ظروف الحوار ووسائله بطريقه استقرائية. ومن الأمور المستغربة وغير المقبولة على الإطلاق أن نلاحظ غياب أو ضعف مساهمة المسلمين في محاولة فتح حوار بين الحضارات والثقافات. يجب على الاستدلال بالنتائج الأخلاقية إحياء مقاربة جماعية نقدية بنّاءة للتعاطي مع فكرة «الحوار» ومعناه. لكن بدلاً من هذا التأمل الجوهري، تظهر تأملات مثالية هنا وهناك في القيم المشتركة واحترام التنوع.

يتطلب زماننا التزاماً أعمق وأكثر جدّية من ذلك، على الرغم من أن العلماء والمفكرين المسلمين ينخرطون في نقاش بطريقة فوضوية وساذجة للغاية. فقبل القبول بعبارات وموضوعات مثل «الحوار» و«التحالف» و«الحضارات» و«الثقافات»، مع كل ما يرافقها من موضوعات مثل «الهوية» و«الدمج» و«الانتماء»، يتعين وضع إطار وقواعد للعبة أولاً. يتعين ألّا يعمل النقاش حول «الحضارات» و«الثقافات» كستار وذريعة تختبئ خلفها المشكلات الحقيقية الأخرى لزماننا المعاصر ـ وكبديل عنها. إن تصوير «حوار الحضارات» كأيديولوجيا إيجابية لزماننا بقصد تجنب مناقشة استراتيجيات الهيمنة السياسية والاقتصادية والثقافية والعسكرية ما هو إلّا ستار دخاني، وبعد أن يقال كل شيء، لا يعدو عن كونه نفاقاً. فلا يوجد أيديولوجيا سياسية قوية، وتجري عملية استبدال ذات حدّين في الشمال: تم اختراع استراتيجية الخوف[١٢]، وتثبيت الاهتمام على الاختلافات وعلى العراقيل المحتملة والصدامات بين الأديان والثقافات، ثم تركيز المناقشات على قضايا تتعلق بالحضارات وبالقيم بعيداً كل البعد عن أي اعتبارات سياسية أو اقتصادية

(١٢) Tariq Ramadan, «The Global Ideology of Fear or the Globalization of the Israel Syndrome,» <http://www.tariqramadan.com/article.php3?id_article=523&var>.

عامة. إنها استراتيجية ذكية تجمع وكلاء الحوار في عالم منعزل حيث تجري مناقشة القضايا التي تبدو مهمة فجأة من دون التعامل مع المشكلات الحقيقية التي ظهرت قبلاً والتي تبقى ضرورة ملحّة على الرغم من ذلك. إن الاستراتيجية هي نفسها على الصعيدين الدولي والوطني: كما رأينا في العديد من الدول الأوروبية، يجري إضفاء «مسحة ثقافية أو دينية أو إسلامية» على المشكلات في حين أنها مشكلات ذات طبيعة اجتماعية وسياسية في الأساس. بدلاً من اقتراح سياسات اجتماعية حقيقية تشجع على المساواة في المعاملة وإنهاء التمييز في الإسكان والتوظيف، يتم استبدال المشكلة وتحويلها إلى مشكلة تتعلق «بالدمج».

العيب الثاني الذي يمكن ملاحظته في هذا «الحوار بين الحضارات» يتعلق بتركيبة الحضارة «الخاصة» بالمرء وحضارة «الآخر». يجري عرض الحضارتين الغربية والإسلامية، بموجب مقتضيات الحوار، على أنهما كيانان قريبان ويدينان بدينين توحيديَّين، وبالتالي يجري الشروع في حوار آخر في عالم مختلف يُفترض أنه يمثّل الغيرية الأساسية في فكره وقيمه. على أنه لا شيء يمكن أن يكون أبعد عن الصحة من الناحية التاريخية والعلمية والفلسفية من مثل هذا التمثيل الذاتي سواء في حاضرنا أم ماضينا. فغالباً ما تصف الكتبُ التاريخيةُ العصورَ الوسطى بأنها فترة معتمة من الناحية الفكرية، وأشبه بثقب أسود، قبل فترة التنوير في عصر النهضة الذي سبق عصر التنوير والعقلانية الحرّة الذي يُنظر إليه على أنه السمة الأصلية المميِّزة للغرب. إنها رؤية تاريخية صرفة وإعادة تركيب أيديولوجي يتجاهل وجود المسلمين ومساهماتهم في قلب أوروبا طوال قرون، في ميادين العلوم والقانون والفنّ والفلسفة والهندسة المعمارية والمجالات الأخرى. وهذا الاختزال للماضي ولجذور الغرب وأوروبا على طريقة البابا بنيديكت السادس عشر الذي يُرجعه إلى تراثه اليوناني والمسيحي، ليس بريئاً سواء على الصعيد الفكري أم الأيديولوجي، وهو يمثل ذاكرة انتقائية، وبناء هوية استناداً إلى «إغفال تاريخي» كبير وإلى اختيار اختزال الإسلام، في الماضي والحاضر، بالغيرية. ولذلك، على الغرب البدء في الوقت نفسه بحوار مع ذاته لاكتشاف وادعاء ميراثه الذي يضم مصادر إسلامية أخفاها عن نفسه. عندئذٍ يمكن تطوير حوار عميق ذي شأن. والأمر نفسه يتعين القيام به في العالم الإسلامي الذي طالما استفاد من الفكر اليوناني والروماني واليهودي والمسيحي من كافة المناطق

بالغرب وتأثر به. وكما قلت في غير مناسبة، يستحيل البدء بحوار جدّي حول التنوع الحالي إذا أصرّ المرء على إنكار الحقيقة التعددية وعلى تنوع ماضيه الخاص، وهذا ينطبق على سائر الحضارات في العالم.

يتعين إضافة مطلب آخر للحوار بين الحضارات وهو أنه ينبغي عدم الاكتفاء بمناقشة الأفكار والقيم، بل قياسها من خلال تطبيقها الملموس على أرض الواقع. فمن غير المنصف، كما قلت، مقارنة القيام المثالية الخاصة «بالمرء» بالإخفاقات والعيوب التي نلاحظها في المجتمعات «الأخرى». وبالمثل، لا يهمنا على المدى البعيد فصل مناقشة الأفكار والقيم عن حقائق العالم. يتعين علينا الشروع في تحليل نقدي حقيقي لقياس الفجوة بين قيمنا وممارساتنا. وسيكون الحوار بين الحضارات مفيداً فقط إذا كان يرغم وكلاءه والأطراف المشاركة فيه على التفكّر بعدم التوافق بين المُثل والسياسيات الملموسة المناظرة. فالنزاهة الفكرية تدعو إلى مثل هذا الوعي الذاتي في مرآة الأسئلة التي يطرحها الآخر. عندئذ يمكن للمرء أن يدرك أن المشكلات التي يصادفها لا تتعلق بالقيم التي غالباً ما تكون مشتركة من الناحية التاريخية والفلسفية بقدر ما تتعلق بالاختلافات حول استخداماتها الأيديولوجية أو عدم التوافق الملاحظ كل يوم في الممارسات السياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية. يجب على العالمَين الرجوع إلى الكرامة والعدالة والمساواة والحرّية، ويمكن في كلا العالمَين ملاحظة المعاملة المهينة أو الخاطئة للبشر ـ بدرجات متفاوتة ـ (من سياسات الهجرة إلى التعذيب)، والظلم اللافت (بين الأغنياء والفقراء، والتمييز بأشكاله المتنوعة)، وانعدام المساواة المستمر (بين النساء والرجال، بين الأشخاص الذين يرجعون إلى أصول مختلفة، ويتميزون بألوان بشرة مختلفة)، وانتهاكات الحرّيات (الأنظمة الديكتاتورية، والسياسات الأمنية المفرطة، وزيادة عمليات المراقبة). عندما يتم التعاطي مع «الحوار بين القيم والأفكار» ويُترجَم إلى «حوار بين السياسات والممارسات»، يأخذ عندئذٍ طابعاً مختلفاً: يصبح ذا معنى لأنه يتطلب تقييم النتائج بناء على الحقائق الملموسة. وهذا ما دأبتُ على دعوة ضمير المسلم إلى فعله في مختلف صفحات هذا الكتاب؛ إنه تمرين يجب إرغام أفراد كل مجتمع أو كل دين أو كل ثقافة أو كل حضارة على فعله بأنفسهم. وبهذه الطريقة يمكن للمرء، من خلال حوار منفتح ونقدي وبنّاء، قياس مدى الإصلاحات التي عليه القيام بها.

إن النوايا الطيبة في الحوار لا تكفي. يتعين على المرء الإصرار على شروط مسبقة يمكنها وحدها إتاحة فرصة تحقيق أهداف الحوار. وهذه الشروط لا تكمن في الوسائل أو الغايات وإنما في موقف العقل وإطاره، أي في العقلية التي يتعين على النساء والرجال الذين يشاركون في هذه المناقشات التحلي بها. أول هذه الشروط هو أنه عليهم التعاطي مع هذه المناقشات بتواضع، بإدراك أنه ما من حضارة تأسست من دون أن تتأثر بالحضارات الأخرى، وأنه ما من مجتمع يحترم مُثله على نحو مثالي. ويتعين إدراج الاهتمام بالانسجام وانتقاد الذات الذي يتعين أن يكون بناء وغير مساوِم في تلك الشروط إذا كان المرء يريد تجاوز الحوار الشكلي والمثالي المدفون في الإنجازات العظيمة للأزمنة الغابرة أو في التطلعات المثالية إلى مستقبل أكثر حلماً مما هو مهيَّأ له. وأخيراً، يتطلب الحوارُ الاحترامَ من دون التفضل في التسامح ـ حوار مبني على المعرفة والثقة والعلاقة النقدية الحرّة هنا أيضاً. ومن شأن حوار يتم التعاطي معه باحترام واهتمام بالانسجام ونقد الذات، واحترام الآخر، أن يمكّن الأطراف من المضي إلى ما هو أبعد من الكلام الشاعري الرقيق وحصر التركيز بالقضايا الحقيقية المرتبطة بهذا الحوار، وبالمسائل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، والبناء الأيديولوجي للماضي، وبالقيم العالمية المشتركة. وهذه العلاقة بالنفس وبالآخرين الناقدة للذات والجدلية تبشر بإمكانية الابتعاد عن القضايا الحساسة، وهي القضايا التي جعلت الحوار ضرورياً أصلاً والتي طواها النسيان في سياق العملية ـ بقصد أو من دونه(١٣).

(١٣) شاركت في عدد كبير من المؤتمرات حول مسألة الحوار بين الثقافات والأديان والحضارات في شتى أنحاء العالم. وغالباً ما كررت تلك الملاحظات، مطالباً المعنيين بالتعمق في علاقتهم النقدية وفي اختيارهم للموضوعات. وأجرينا القليل من المناقشات المفصلة مع فيديريكو مايور أو جورج سامبايو، الرئيس السابق للبرتغال المشرف على مشروع «تحالف الحضارات» الذي أطلقته إسبانيا أولاً، ثم بالتعاون مع تركيا، وأخيراً مع الأمم المتحدة. إن هذه الدينامية مثيرة للاهتمام؛ ومشاريع الحوار مفيدة بالطبع في حدّ ذاتها. وخلال إحدى هذه المناسبات على سبيل المثال، ناقشتُ كورنيليو سوماروغا، الرئيس السابق للجنة الدولية للصليب الأحمر والذي أضاف في تلك المناسبة إلى الشروط الأربعة الأولى لسلام وطيد وجماعي (مسألة المعنى، والتعليم، والانسجام، والعدالة) شرطاً خامساً مناسباً وهو المغفرة. وهذه الإضافة محل ترحاب كبير والملاحظة عميقة ووثيقة الصلة. ولذلك، أنا لن أنسى الطبيعة الغنية والإيجابية لمثل هذه اللقاءات، لكنني أرغب في الإشارة إلى الخطر المحتمل المتمثل في تحويلها إلى ذرائع لتجنب التعامل مع القضايا السياسية والاقتصادية الجوهرية.

كما أن الحوار بين الأديان مهم ويتعين إجراؤه بالحماسة الفكرية والنقدية ذاتها. وقد تعاملتُ مع هذه القضية مطولاً في كتاب سابق(١٤) وعرضتُ الشروط الأساسية لحوار ضروري ومثمر. وبالتالي ما يهمّنا هو تجنب الخديعة بالانخراط في حوارات تكون نتيجتها الحوار نفسه في عصر العولمة والتوترات المتعددة. وكما أنه تطورت «أيديولوجيا خوف» خالية من أفكار حقيقية أو مُثل، يمكن الرد «بأيديولوجيا حوار» من نوع جديد فكرتها الوحيدة هي الترويج لحوار حضارات أبعد ما يكون عن القضايا الساخنة في الاقتصاد والسياسة والهيمنة والسلطة. ولذلك، أنتجت «سياسة» الحوار من البداية فرصاً عدة للتلاقي والتبادل بين وكلاء إما أنهم يتقاسمون وجهات نظر مشتركة (في هذه الحالة لا يكون هناك حوار وإنما يوجد ما أسميته منذ زمن طويل «حديثاً منفرداً تفاعلياً»)، أو يواجهون بعضهم لقياس درجة مرونتهم في التعاطي مع عالمهم المرجعي الخاص. لا يوجد شيء في هذا المشروع خالٍ من الصعوبات، وعلى الرغم من أنه يتعين عدم رفض الحوار بناء على ما تقدم، بما أنه ملحّ ولا مفرّ منه، من المهم إعادة النظر بـ «شروط الحوار» أسوة بانتقاد «شروط التبادل» في البحث الاقتصادي.

لم يسهم «العملاء» والمفكرون المسلمون بالقدر الذي يجب بالتأمل الذي عليه أن يصاحب هذا الحوار. إن المشكلات متداخلة ومترابطة: الموقف الفكري الذي يشمل دراسة العالمية الإسلامية في الإطار الحصري أو الغيرية؛ والتصوير الكرتوني لغرب خيالي؛ والميل إلى الشكليات لتجنب النقد الذاتي؛ والتركيز على القواعد المستنبطة من الكتاب المنزَل من دون فهم مناسب لكتاب الكون؛ وإهمال المقاصد العليا بحيث أصبحت الشريعة نظاماً ثابتاً مقفلاً من القوانين التي يجب تطبيقها بشكل يكاد يكون حرفياً. هذه التشويهات تمنع العالم الإسلامي من فهم القضايا بعمقها وتعقيدها الكامل. والأهم من ذلك أنها تمنعه من استخلاص فائدة حقيقية من لقاء نقدي بنّاء مع «الآخر»، من خلال اختلافاته ووجهات النظر المختلفة التي «يوفّرها»، لأن الفكرة بالنهاية هي بناء المرء نفسه بنفسه ومن خلال هذا «الآخر» (ومساعدته على بناء نفسه أيضاً). وهذا يتطلب اتساعاً في الرؤية الخاصة بالقيم وأفقاً منفتحاً على النتائج، وثقة بالنفس، وجهداً مستمراً لإخضاع المُثل لأداة انتقاد

---

(١٤) Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam*, pp. 200-213.

الواقع. وهذا هو معنى دعاء النبي: «اللهم إني أسألك علماً نافعاً»[١٥]. وهذا العلم النافع، فكرياً وفي الحياة اليومية، علم مقترن بالأخلاق التطبيقية. يعترف هذا الاتساع الفكري بالقيم الكونية والمشترك، ويحدد الأهداف السامية، لكنه يقتضي نشاطاً علمياً وانتقاداً ذاتياً شاملاً واهتماماً بالانسجام في تحديد المشكلات وتقييم الممارسات الملموسة. ولذلك فالمطلوب هو إصلاح جذري للعقول.

خامساً: الروحية والفكر

أبرز السؤال الكبير عن العلاقة بين الدين والفلسفة في قلب المناقشة العلاقةَ بين الإيمان والعقل التي سبق أن ناقشناها. يستحق هذا الموضوع المهم تأملاً عميقاً ومتجدداً باستمرار. لكن في سياق التأمل بالأهداف السامية للأخلاق، يتعين معاينة معادلة أخرى ومناقشتها وحلّها. أنا لا أتحدث عن علاقة صارمة بمسألة الحقيقة وإنما عن قضايا المعنى والانسجام التي يتعين أن تغذّي، كما رأينا، حوارنا مع أنفسنا ومع الآخرين. وعندما يتعلق الحوار بالدين، تكون الروحية هي الإيمان الذي بإسقاطه على الحياة وعلى العالم يضفي عليه معنى ويوجه أعمال البشر. والفكر هو عمل العقل الذي يلاحظ ويفهم ويحاول أن يفهم نفسه والكون والحياة. وفي ما يختص بالعمل المدفوع بالمعنى الذي يقتضي الانسجام، يتعين على المرء المضي إلى ما هو أبعد من المناقشة بين الإيمان والعقل والتوصل إلى طرق تمكّن اتحاد الروحية والفكر. وعلى صعيد الفئات الفلسفية الكلاسيكية، هذا هو نظام فلسفة الأعمال الذي يكمل نظام المعرفة ويؤدي إلى طلب الانسجام.

يتيح هذا البحث عن المعنى والفهم تجنب خطأين رئيسين أوضحناهما في الصفحات السابقة وفي مختلف أقسام هذا الكتاب على العموم. إن وضع الروحانية والبحث الحثيث عن المعنى والهداية والسلام في مركز التجربة الدينية يسمح بالتغلب على الاختزالات الشكلية التي تحوّل الدين إلى عالم مقفل ومقيد من الأعراف والأخلاق والمحظورات. على أن هناك شعائر وواجبات وأخلاقاً تتصل بمفهوم الحياة والموت الذي يضفي عليها معنى وجوهراً يتعين على المرء أن يتذكره لتجنب الانخداع بوجود مجموعة من

---

(١٥) حديث رواه أحمد وابن ماجة.

القوانين المفرَّغة من جوهر معناها. وهذا ما أشار إليه النبيّ في حديث يجب فهمه حرفياً وصورياً: «إن الله لا ينظر إلى أجسادكم ولا إلى صوركم ولكن ينظر إلى قلوبكم»[١٦]. يتيح الفكر للعقل التحليلي النهوض لفهم التعقيدات ونظام النسبيات ومطلب الانسجام. فهناك ما هو أكثر من «المعرفة»، وهو «الفهم»[١٧]، ووضع الأشياء في نصابها، مضاعفة الزوايا ووجهات النظر لبلوغ التعاطف الفكري. تتم مقارنة الفكر بالقطعية بكافة صورها، من المواقف الحصرية الطائفية إلى القراءات الثنائية التبسيطية. وغالباً ما يُصرَّح على عجل بأن الإيمان عقيدي بطبيعته (أو أن الأكثر ميلاً إلى أن يكون عقيدياً)، لكن ذلك ليس صحيحاً: إن ما يجعل العقل عقيدياً، مع إيمان أو من دونه، هو موقف فكري معيّن. وسواء أكان المرء ملحداً أم مؤمناً، لا يكشف العقل العقيدي عن قدراته الفكرية الخاصة (التي ربما تكون كثيرة ومعقدة)، لكنه يكشف عن طريقته الاختزالية الشاملة في التعاطي مع الحقيقة. إن فردية الحقيقة، من حيث جوهرها وتعريفها، تختلط بهذا العمل مع الامتلاك الحصري لها مع التمتع بامتياز وسلطة. ومن ناحية أخرى، يسمح فهم التعقيدات المرتبطة بالعلاقة بين العقل والمعرفة والحقيقة بفتح آفاق للتنوع عبر ربط حقيقة وحيدة بنظام من نتائج متعددة ومن البحوث الفردية ومن التطورات الإفرادية المدفوعة بتطلع مشترك وعالمي إلى المعرفة.

إن توحيد الروحانية مع الفكر، والمعنى مع الفهم، تحدّ كبير في زماننا. يُعرّف ما بعد الحداثة من خلال رفض العموميات وفهم النسبية من خلال مقاربات لا حصر لها منها التركيبية (أو التركيبية التالية) والبنيوية (أو التقويضية أو التقويضية التالية). بالتشكيك في امتلاك الحقيقة، يبدو أنه تم تقويض أسس الأخلاق. على أن مجتمعاتنا وطرقنا في الحياة وحالة الكوكب ترغمنا، بسبب الكوارث الطبيعية الوشيكة والهويات المضطربة والطبيعة التي تساء معاملتها، على التصالح مع عالمية مشتركة من الأهداف والقيم. وسواء أكانت حقيقتنا نظرية أم نسبية نظرية، يمكن أن يكون لها جوهر فقط إذا كانت تحثّ على التوصل العملي إلى المعنى والانسجام. وبعيداً عن أي دين شكلي ونظري أو عن فلسفة منفصلة عن العالم، وعن أي إيمان حصري متزمت أو

(١٦) حديث رواه البخاري ومسلم.

(١٧) انسجاماً مع التمييز القائم في العربية بين العلم والفهم. ينبغي للمرء أن يضيف، بما يتفق وعلاقة العقل بهدفه، المعنى العام والأولي للفقه وتحالف القلب والعقل مع الفرقان.

عقلانية تفرض نفسها على الجميع، يتعين علينا إعادة اكتشاف الطرق التي تكشف العمق والتعقيدات: إيمان مضيء وعميق ومتواضع متحد مع عقل بصير وناقد وعازم. وهذا ينطوي على حلف متناقض لكنه ضروري للغاية يقوم على التواضع في ما يتعلق بالسلطة، وعلى الطموح في ما يتعلق بالمشاريع. فالتواضع الطموح يجنبنا السلبية والجبرية، في حين أن الطموح المتواضع يحمينا من العجرفة والتزمت.

إن فهم النصوص على أساس المقاصد العليا تمرين روحي وفكري كثير المطالب. ذلك أن الإلمام بالنصوص والسياقات، ورؤية شاملة مقترنة بمهارات متخصصة، وإتقان نظام الغايات والأولويات شروط ضرورية للتمكن من إنتاج أخلاق يمكن الادعاء بنجاعتها وتطبيقها عملياً ـ أخلاق التحول لا أخلاق التكيف. ولذلك يقتضي توحيدُ الروحانية والفكر جهداً دائماً للتوصل إلى الانسجام، وهذا يقتضي معرفة عميقة بالأهداف، ونقداً ذاتياً دائماً للممارسات الشخصية، وميلاً خاصاً إلى التعاطف الفكري القائم على فهم النقاط المرجعية لدى الطرف الآخر من وجهة نظره هو (من دون التردد في توجيه نقد بنّاء لعدم انسجام الآخر عملياً). ليس المقصود هنا إضفاء صفة نسبية على علاقة المرء بالله، وبالحقيقة وبمعنى الحياة، وإنما تكرار هذه العلاقة من خلال طموح يوجّه الفكر والسلوك الإنساني نحو الانسجام مع النتائج وهو الأمر الذي لم يتم التوصل إليه بشكل كامل ويتعين إعادة تقييمه باستمرار. ذلك أن المطلب الأخلاقي يوجب طرح الأسئلة باستمرار.

نحن بالتالي مقبلون على الشريعة، وعلى العموميات التي تدمج وتتقوى على التنوع والفوارق وتجمع وجهات النظر والكفاءات المختلفة ـ سواء ضمن العائلة الدينية نفسها أم من خارجها. لكن يبقى هناك عمل مهم يجب إنجازه من الداخل وهو الأمر الذي حاول هذا الكتاب إظهاره. سيتيح الإصلاح الجذري الداخلي، وتحرير القلوب والعقول، إمكانية التصالح مع جوهر النصوص ومواجهة تحديات زماننا. وهذا ينطوي على استيعاب الأهداف السامية والتشكيك بالسلطات المحتكَرة أو المترسخة لفرض الانسجام في القيم والأعراف والممارسات في سائر ميادين النشاط الإنساني. إن ما تفرضه الأخلاق التطبيقية بالاستدلال، بما يتجاوز سائر الفلسفات «التالية (التالية للحداثة، التركيبية التالية، التقويضية التالية) هو إعادة النظر بمعنى وجوهر

العموميات من الداخل وبالنسبة إلى الآخر. وبالمثل، تتطلب تأملاً بالمعنى والانسجام، وتدعو إلى حوارات مع حضارة المرء ومع حضارات الآخرين، والميل إلى معالجة انعدام الانسجام في الممارسات بدلاً من المُثل السماوية للنظريات. إن الأهداف والأخلاق تدرّب القلب على كثافة الأسئلة وتدرّب العقل على بناء الجسور ـ بين المرء ونفسه، وبين المرء والآخرين، وبين القيم والسلوكيات، وبين الوسائل والغايات. على أن هذا يتطلب أن يكون الكلام حرّاً، ومناشدة العقول الدخول في نقاش، وتوجيه الانتقاد وطرح الأسئلة بانفتاح وصدق. على سائر العقول، عقول كافة المؤمنين، أن تتحمل أخيراً مسؤولياتها وتتوقف عن تبنّي موقف «الضحية» ولوم الحكومات و«العلماء» والغرب وكل «الآخرين». ويملك المجتمع الروحي للمسلمين والأمّة ثروة من الموارد البشرية والمادية، وعدداً كبيراً من العقول المفكرة والمهارات والقدرات بحيث إنه يملك الوسائل الموضوعية لمواجهة أزماته الكثيرة. من أجل هذه الغاية، يحتاج كل قلب وعقل، وكل امرأة ورجل، بما لديه من أرصدة، إلى المساهمة في هذا الإصلاح العميق والجذري. يتعين عليهم، باسم المسؤولية، المطالبة بحصتهم من السلطة.

خاتمــــة

تعمل التأملات التي قمنا بتطويرها في ثنايا هذا الكتاب على مستويات عدة، وفهمها ليس أمراً سهلاً. وكما بيّنا سابقاً، يتعين على المرء الاستغراق في عالم المراجع الإسلامية وتقييم مصادرها وأدواتها ومنهجياتها (التفسيرية أو الفقهية أو الأخلاقية) من ناحية، والأخذ بالاعتبار تاريخ تطبيقها الملموس لقياس صلتها بالواقع ونجاعتها على صعيد تحديات زماننا من ناحية أخرى. وهذه دراسة شاملة ونقدية من الداخل تقرر أننا بحاجة إلى إصلاح جذري.

تنطوي أسئلتي واقتراحاتي المتعلقة بطبيعة المصادر وتصنيفها وأساسيات أصول الفقه على نتائج ملموسة ومهمة. أولاً، يتعين إعادة النظر بعلاقتنا مع النصوص والكون، فنحن نتعامل مع وحيَين يجب قراءتهما وفهمهما معاً. ذلك أن لكل منهما قواعده ومبادئه ومتطلباته، والعلماء الذين يتعاملون معهما يفتحون لنا، معاً، الطرق الموصلة إلى الإيمان وإلى الانسجام مع التعاليم الإلهية التي تدعو البشرية إلى التحلي بالإنسانية. وبالاعتماد على هذه المقاربة، تتغير نظرتنا من الناحية الروحية والفكرية: لم يعد المعني في المسألة احترام تعاليم كتاب يبرز خارج التاريخ، وإنما التعبير عن صلة عميقة بالقلب والعقل في ما يختص بالطبيعة والمجتمعات والثقافات طوال الوقت وبكل ما فيها من تنوع. تتطلب منا هذه القراءة المطابقة للكتابين، أو الوحيَين، التفكير من خلال المقاصد العليا للشريعة الإسلامية بطريقة جديدة وأكثر دقة وتخصصاً وديناميةً: يتعين أن تأخذ الأخلاق التطبيقية الإسلامية الأعراف الصريحة والمحظورات التي تشير إليها النصوص، وكذلك مقتضيات السياقات والبيئات الإنسانية والاجتماعية والعلمية. وهذا تحول كبير ينطوي على إعادة النظر بطرق قراءة النصوص وتفسيرها، ومنهجيات استنباط القواعد (من النصوص)، والأهم من ذلك، طبيعة النواحي والكفاءات المستخدمة في القيام بهذه المهمة.

إن «علماء» النصوص المتخصصين بأصول الفقه (أعني الأصوليين)، أو في الفقه التطبيقي (الفقهاء) ليسوا الأشخاص الوحيدين الذين يتعين عليهم المشاركة في هذا الإصلاح (كما أنهم ليسوا الوحيدين الذين يجب لومهم على الصعوبات الحالية). وما من شك في أن التحول في مركز ثقل السلطة الذي سبق أن أشرنا إليه يتعين عليه تعبئة المشاركين من مختلف الأنواع، من المسلمين العاديين ومن النساء (لا في ما يوصف بالقضايا النسائية فقط)، والعلماء فضلاً عن المتخصصين والخبراء (من المسلمين ومن غير المسلمين). وعلى ضوء تلك التعاليم والأهداف السامية التي بيّنها الكتاب، يتعين حشد سائر نواحي المعرفة وكل الطاقات الفكرية، إلى جانب إبداعية النساء والرجال، لإضفاء معنى عملي ملموس على الانسجام الروحي والتاريخي في التاريخ كما في المجتمعات، الغنية منها والفقيرة، وسواء أكان المسلمون يشكلون أغلبية فيها أم لا، أياً تكن ثقافاتها. وبهذا المعنى، يتبين أن عرضاً جديداً للأهداف الأخلاقية كثير المتطلبات على الخصوص. فهو يتطلب توحيد الرؤية الشاملة للشريعة مع التخصص الدقيق في كل ناحية من نواحي المعرفة الإنسانية وكل عمل إنساني لاستيعاب القضايا بتعقيداتها وتمكين الأخلاق التطبيقية من الرد بالشكل المناسب على حالات انعدام الانسجام وعلى تحديات زماننا.

هذا هو ثمن «الإصلاح التحولي». يكمن معنى ووظيفة رسالة القرآن ـ في سياق الانسجام مع كافة الرسالات الإلهية، والروحية، والفلسفية ـ في قدرتها على تثقيف قلوبنا وعقولنا لمقاومة انحرافات البشرية والمجتمعات والسعي لصياغة وتحويل العالم إلى ما هو الأنسب للبشر: الكرامة والعدالة والحب والغفران والرفاهية والسلام. بناء على وجهة النظر هذه، لا يمكن أن يكون التحلي بالحداثة مرادفاً «للتكيف» مع التطور والتقدم، مهما يكن جنونياً أو غير إنساني. إن ما نحن بحاجة إليه هو إيقاظ الضمائر، وطرح الأسئلة، والتقييم، وتحرير أنفسنا في النهاية من سراب الوقت وضغط النمط السائد مهما بدا متحرراً. نحن نعلم حق العلم الطبيعة الخطيرة والمتعددة الأبعاد للتحديات التي نبرزها معاً للضمير المسلم المعاصر، لكن يبدو أن تلك هي الطريقة الوحيدة لضمان الالتزام الراسخ بالشريعة وبأهدافها الأخلاقية. كما يتعين إبداء المقاومة على جبهتين: مقاومة التطور والتقدم الخالي من الضمير أو الروح من ناحية، ومقاومة الجمود الحرفي (المحاكاة المتزمتة، التقليد) والشكليات المضللة من ناحية أخرى. وبهذا المعنى، يمكن أن تكون التطلعات إلى الإصلاح الأكثر

تضليلاً ويمكن أن تؤدي إلى الشجب والتنفير وهو ليس أقل خطراً من الشرور التي أردنا التخلص منها: بدافع الهوس باتّباع «الغرب»، يعمد بعض المفكرين ببساطة إلى تغيير مرجعيته أو أنموذجه أو «إلهه» أو سيده، لكنّ عملية انغلاق المرء على نفسه بسبب التقليد تعني الأمر نفسه، إذا لم تكن تعني ما هو أسوأ، لأن المرء يخفي نفسه خلف عباءة الحرّية. كما إن تصالح المرء مع نفسه، ومع المقاصد العليا ومع الأكوان أكثر تطلباً، فهو يتضمن تأملاً باطنياً روحياً وفكرياً أيضاً: استنباط العموميات من التجربة الداخلية للمرء وبالتالي جعل ذاته الداخلية منسجمة مع الضمير الإنساني الجماعي والمتعدد. وهذه المصالحة تتطلب تواضعاً وانسجاماً نقدياً وحساً عميقاً بالإنصات والاحترام، احترام الذات والآخرين. إن أخلاقنا هي أخلاق الحرية.

يتضمن الإصلاح التحولي المقترح متطلبات عدة، وهو الأمر الذي سعت الفصول السابقة لإثباته في هذا الكتاب، نظرة جديدة تجاه النصوص والسياقات الإنسانية والاجتماعية، وحشد المعارف والخبرات، وإعادة الموازنة بين الشرعية والسلطة في إنتاج الأعراف والأخلاق. من الواضح أن هذا يرقى إلى رفض الجمود أو الشكليات أو التقليد الأعمى (بكافة صوره) أو الجبرية. فلا يوجد واقع إنساني لا يمكن تغييره، كما لا يوجد سلطة بشرية مطلقة وخالدة، ولا يوجد تحدّ نهائي. بالنسبة على ضمير المؤمن، كما يجب أن تكون عليه الحال مع الضمير الإنساني، كل شيء يبقى ممكناً. إن الإيمان يعني الثقة. كما إن الفكر هنا يعني المقاومة. ويتعين على تحالف الإيمان مع الفكر، أي تحالف الثقة مع المقاومة، تحرير الطاقات الفكرية ومنح الحياة حرّية حقيقية ترفض الإبعاد وتحشد المعارف والإبداع الإنساني والحس الأخلاقي لتحويل العالم وجعله مكاناً أفضل. لقد حاولت أن أطرح إطار عمل وأقترح قاعدة قراءة يمكن أن تجعل هذا التجديد ممكناً. ولذلك أنا أمشي على طريق وهذه الاقتراحات الابتدائية أبعد من أن توصف بالنهائية، وسوف أعاين الاحتمالات التي تتكشف أمامي، لكنّ قانون الحياة وقانون التاريخ، وسنّة الله تعلمنا في كل يوم أنه يقع على عاتق الأجيال القادمة تطوير رؤى وتأملات الذين سبقوهم وتعميقها وتطويرها. وفي سياق ذلك، نقلت رؤية وفكرة: أرجو من الله القدير رعايتها إذا كانت نافعة، أو إماتتها إذا لم يكن يوجد أي نفع فيها.

من الناحية العملية، أشرت إلى العمل الطويل الماثل أمامنا في ميادين مثل الطب والثقافة والفنون؛ وقضايا المرأة وعلاقات الجندر، والآفاق

التعليمية والاجتماعية والسياسية؛ والاقتصاد والبيئة. وهذه المواضيع المتنوعة لم تخضع لمعاينة شاملة ويمكن إضافة العديد غيرها. على أن خياراً فرضه الوقت والحيّز المحدود. قمت باقتراح إجابات في بعض الأحيان، لكنني أثرت في أغلب الأحيان أسئلة محددة ومعقدة تتطلب إجابات إذا ما كنت أريد البقاء منسجماً مع المقاصد العليا للشريعة الإسلامية وأخلاقها التطبيقية. أشرت إلى إيجاد مساحات للدراسة، ومؤسسات، ومراكز تدريبية، حيث يمكن لعلماء النصوص (أعني الأصوليين والفقهاء) الالتقاء والتباحث والتشاور مع علماء آخرين في العلوم التجريبية والاجتماعية ومع مختصين وخبراء في نواحي الخبرات المختلفة. وهذا في رأيي يحتل أولوية قصوى على المستوى المحلي كما على المستوى الدولي. فإجراء المبادلات وإتاحة الفرص وتطوير المشاريع وتقنين الرؤى مطلب أساسي. وأذكر أنه في بعض البلدان أو حتى في بعض المدن يجري تنفيذ مشاريع مثيرة للاهتمام وإطلاق مبادرات تعاونية جديدة ومبتكرة على نحو مذهل في بعض الأحيان: شهدتُ مثل هذه الحالات في أفريقيا وآسيا والشرق الأوسط والشرق الأدنى فضلاً عن الولايات المتحدة وكندا وأوروبا وأستراليا. صحيح أن الرؤى لم تكن واضحة تماماً، وأن المشاريع لم تكن تُنفَّذ بطريقة تعاونية، لكنّ المؤسسات موجودة وبارزة وملموسة. وهذه المبادرات الحقيقية تحدوني أملاً. بالنسبة إلى شخص كثير السفر، يلتقي بنساء ورجال، وبأشخاص عاديين وبعلماء، يتضح أن هذا وقت أزمة بقدر ما هو وقت للابتهاج. فالجميع يشعر بالحاجة إلى التجديد، وكل شخص يبذل بمجاله كل ما يستطيع للتبصر في رؤية للحياة. وأنا أرغب في التعبير عن امتناني لكل النساء والرجال، والأشخاص العاديين، وقادة المنظمات، والمفكرين و«العلماء» الذين منحوني الكثير من عطفهم وإخلاصهم وطاقتهم ووقتهم لجعل الأمور تتغير وتتحرك وتتطور. إني أدين لهم بالفضل في الخلفية الفكرية لهذا الكتاب. إن الطريق طويلة، لكن لا يوجد نقص في الطاقة الروحية والفكرية. وعلى أي حال، ينطوي الإصلاح الجذري، بمقتضياته الأخلاقية التي تحتاج إلى عناية خاصة، ومطالبه بالتحرير، وعلينا أن نتذكر أنه من خلال الإيمان بالله الواحد الأحد وبالثقة والعزيمة كل شيء ممكن دائماً.

شكـــــــر

يدين هذا الكتاب بالكثير. . . لعدد كبير جداً من الناس، لعدد كبير من العقول، وعدد كبير من العلماء والمفكرين فضلاً عن عدد كبير من المجتمعات والجاليات الإسلامية التي زرتها في العالم. هذا الكتاب وليد الصلات الروحية والكثير من تقاسم الأفكار. كما إنه الحصيلة الوحيدة لتطور متعدد: أتاحت القراءة والتدريس واللقاءات والمناقشات والوفاء بالالتزامات في الموضوع جوهر الدراسة الحالية، وأنا أرغب في شكر كل الأشخاص الذين ساهموا، بطريقة أو بأخرى، في إفادتي ومواجهتي وتحفيز فكري. وإليهم وإليك أهدي هذا الكتاب لكل صديق وفرد وجماعة.

أتقدم بالشكر الخاص من زملائي في جامعة أوكسفورد، وكلّية سان أنتوني، ومن والتر أرمبروست وإيوجين روغان (مركز دراسات الشرق الأوسط)، وكاليبسو نيكولايدس وتيموثي غارتون آش (مركز الدراسات الأوروبية)، ومن فريق العمل في كلّية اللاهوت التي أدرّس فيها والتي استطعت فيها اختبار جزء من مادة هذا الكتاب. كما أنني لن أنسى هان إتزينغر وديك دويس اللذين عملت معهما في جامعة إيراسموس بروتردام في نطاق منصب رئيس مشروع «المواطنة والهوية» الذي لا زلت أشغله منذ سنتين، ولمشاريع الدكتوراه التي أشرفنا عليها معاً ولمشروع المواطنة وحسّ الانتماء الذي ترعاه البلدية. لقد أفادتني هذه المساهمات أعظم إفادة وساعدت بطريقة مباشرة أو غير مباشرة على إكمال هذا الكتاب.

أرغب في أن أشكر ياسمينة التي كانت مساعدتي الشخصية طوال خمس سنوات والتي كرست جهودها وقلبها ووقتها لجعل مكتبي فاعلاً وحسن التنظيم. والآن تتفتح آفاق جديدة أمامها: أشكر مارجولين عظيم الشكر، مساعدتي في روتردام والتي أظهرت إخلاصاً ملفتاً لدرجة أنني لا أستطيع أن

أشكر لها حضورها والتزامها. كما إن سينثيا ريد من دار أوكسفورد للنشر صديقتي وشقيقتي في دربي: إنها أعظم هدية يمكن أن تقدمها دار نشر لكاتب. وهذا الكتاب لم يكن ليظهر في الشكل الذي ظهر فيه لولا الالتزام الدائم وغير المشروط لمنى علي من الولايات المتحدة التي تساعدني والتي طالعت وناقشت وصححت وتقدمت باقتراحات في كل مرحلة من مراحل إنتاج الكتاب. إن تواضعها وإمكانية التعويل عليها لا يوجد لهما مثيل: أشكر لكِ وأنا لا أنسى، أنا لا أنسى شيئاً. وفي السياق نفسه، أرغب في التعبير عن عميق امتناني للمترجمة المكلَّفة والقارئة كثيرة المطالب كلود داباك: حضور نبيل، ومعرفة مدهشة وكتومة، وملاحظات مناسبة دائماً ساعدتني على تحسين صياغة و/أو مضمون أفكاري. أنا أعرف مقدار حظي.

والآن هناك أقاربي. أسرتي ـ إيمان ومريم وسامي وموسى ونجمة... إنهم أول من حمل ثقل التزامي: إذا كان هذا الكتاب نافعاً بوجه من الوجوه، سيعود نصيب كبير من الفضل لكم، لوالدتي وشقيقتي وأشقائي الأربعة والأسرة الكبيرة التي تابعتني وشجعتني وقرأت لي وآزرتني، وآمل بأن تكون هذه الصفحات دليلاً على أن الشجرة تعطي بعض الفاكهة. على أنه لا يزال يتعين إثبات صفاتها... لا إثبات حبي.

لندن، تموز/ يوليو ٢٠٠٨

المراجـــع

١ ـ العربية

كتب

ابن تيمية الحراني، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم. **الفتاوى الكبرى**. القاهرة: العلمية، [د. ت.].

ابن رشد، أبو الوليد أحمد بن محمد. **تهافت التهافت**. القاهرة: المطبعة الإسلامية، ١٨٨٤.

ابن السبكي، تاج الدين. **جامع الجوامع**. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، [د. ت.].

ابن عاشور، محمد الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**. تونس: دار الإسلام، ٢٠٠٦.

أبو زهرة، محمد. **أبو حنيفة، حياته وعصره، آراؤه وفقهه**. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩١.

أبو شقه، عبد الحليم. **تحرير المرأة في عصر الرسالة**. الكويت: دار القلم، ١٩٩٠.

الأصفهاني، أبو نُعَيم. **كتاب حِلية الأولياء وطبقات الأصفياء**. القاهرة: المكتبة العربية، ١٩٣٨.

الجويني، أبو المعالي. **البرهان في أصول الفقه**. ط ٢. القاهرة: دار الأنصار، ١٩٧٩.

الرازي، ابن حاتم. **كتاب أدب الشافعي ومناقبه**. حققه محمد زاهد بن الحسن الكوثري. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٥٣.

الريسوني، أحمد. **الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية**. الرباط: التوحيد والإصلاح، ٢٠٠٧.

الزُّحَيلي، وهبة. **الفقه الإسلامي وأدلّته**. ط ٣. بيروت: دار الفكر، ١٩٨٩.
الشاطبي، أبو إسحاق. **الاعتصام**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥.
ـــــ. **الموافقات في أصول الشريعة**. بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٦.
مج ٢: كتاب المقاصد.
الشافعي، محمد بن إدريس. **الرسالة**. تحقيق أحمد محمد شاكر. بيروت: المكتبة العلمية، [د. ت.].
العبّاد، عبد المحسن. **سنن أبي داوود**. القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩٧٠.
العسقلاني، ابن حجر. **فتح الباري في شرح صحيح البخاري**. القاهرة: دار الريّان، ١٩٨٨. ١٨ مج.
العلواني، طه جابر. **اجتهاد**. هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٣.
الغزالي، أبو حامد. **إحياء علوم الدين**. ط ٣. بيروت: دار القلم، [د. ت.]. ٥ مج.
ـــــ. **تهافت الفلاسفة**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٨.
ـــــ. **المستصفى من علم الأصول**. بغداد: المثنى، ١٩٧٠.
ـــــ. **مشكاة الأنوار**. القاهرة: الدار القومية، ١٩٦٤.
ـــــ. **المنقذ من الضلال**. القاهرة: المكتبة الأنغلو ـ مصرية، ١٩٦٢.
القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس. **شرح تنقيح الفصول في علم الأصول**. القاهرة: منشورات مكتبة الكليات الأزهرية؛ دار الفكر، ١٩٧٣.
القرضاوي، يوسف. **الفتاوى المعاصرة**. المنصورة، القاهرة: دار الوفاء، ١٩٩٣.
ـــــ. **في فقه الأقليات المسلمة**. بيروت: دار الشروق، ٢٠٠١.
المقدسي، ابن قدامة. **المغني في الفقه**. بيروت: دار العربي، ١٩٨٣.
المكّي، أبو المؤيِّد الموفق. **مناقب الإمام أبي حنيفة**. بيروت: [د. ن.]، ١٩٨١. ٢ مج.

٢ ـ الأجنبية

Books

Abod, Sheikh Ghazali [et al.]. *An Introduction to Islamic Finance*. Kuala Lumpur: Quill Publishers, 1992.
Abou El Fadl, Khaled. *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*. Oxford, UK: Oneworld Publications, 2001.

Abu Shuqqah, Abd al-halim. *Encyclopédie de la femme en Islam: La Femme dans les textes du Saint Coran et des Sahîh d'al-Boukhârî et Mouslim.* Sous la direction de Asmaa Godin et Abdelilah Cherifi Alaoui; traduction Claude Dabbak. Paris: Éditions Al Qalam, 1998-2002.

Abu Zahra, Muhammad. *The Four Imams: Their Lives, Works and their Schools of Thought.* Translated by Aisha Bewley. London: Dar at-Taqwa, 2001.

Afsaruddin, Asma. *Hermeneutics and Honor: Negotiating Female «Public» Space in Islamic/ate Societies.* Cambridge, MA: Harvard Center for Middle Eastern Studies, 1999.

Ahmed, Leila. *Women and Gender in Islam.* New Haven, CT: Yale University Press, 1992.

Akram Khan, Muhammad. *Rural Development through Islamic Banks.* Leicester, UK: Islamic Foundation, 1992.

Ali, Kecia. *Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur'am, Hadith and Jurisprudence.* Oxford, UK: Oneworld Publications, 2006.

Ansari, Muhammad Abdul Haq. *Sufism and Shari'ah: A Study of Shaykh Ahmad Sirhindi's Effort to Reform Sufism.* Leicester, UK: Islamic Foundation, 1995.

Ariff, M. (ed.). *Monetary and Fiscal Economics of Islam.* Jeddah, Saudi Arabia: King Abdul Aziz University, 1982.

Barlas, Asma. *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an.* Austin, TX: University of Texas Press, 2002.

Barry, Brian. *Culture and Equality.* Cambridge, UK: Polity Press, 2001.

Baubérot, Jean. *L'Intégrisme républicain contre la laïcité.* Paris: De l'Aube, 2006.

_____ with Michel Wieviorka. *De la Séparation des églises de l'état à l'avenir de la Laïcité.* Paris: De l'Aube, 2005.

Beaud, Stéphane and Michel Pialoux. *Emeutes urbaines, violentes socials.* Paris: Fayard, 2003.

Beekun, Rafik. *Islamic Business Ethics.* Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought [IIIT], 1996.

Bourdieu, Pierre. *Sur la television.* Paris: Raisons d'Agir, 1996.

Burgat, François. *Face to Face with Political Islam.* London: I. B. Tauris, 2003.

Buruma, Ian. *Murder in Amsterdam.* Harmondsworth, UK: Penguin, 2006.

Castel, Joseph. *La Discrimination négative.* Paris: Seuil, 2007.

Chapra, Umer. *Islam and the Economic Challenge.* Leicester, UK: Islamic Foundation; Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 1992.

Chin, Jean Lau (ed.). *The Psychology of Prejudice and Discrimination: Race and Ethnicity in Psychology.* Westport, CT: Greenwood, 2004.

Chomsky, Noam. *Media Control.* New York: Seven Stories Press, 2002.

Corneau, Guy. *Absent Fathers, Lost Sons: The Search for Masculine Identity.* Boston, MA: Shambhala, 1991.

Couture, Xavier. *La Dictature de l'émotion: Où va la Télévision*. Paris: Xavier Audibert, 2005.

Debray, Régis. *L'Enseignement du Fait Religieux dans l'école laïque, rapport au Ministre de l'éducation Nationale*. Paris: Odile Jacob, 2002.

_____. *Le Feu sacre', Fonctions du Religieux*. Paris: Fayard, 2003.

De Libera, Alain. *Penser au Moyen Age*. Paris: Seuil, 1996.

De Torres, Rodolfo, Louis F. Miron and Jonathan Xavier Inda (eds.). *Race, Identity and Citizenship: A Reader*. Oxford: Blackwell, 1999.

Esposito, John and John O. Voll. *Islam and Democracy*. New York: Oxford University Press, 1996.

Everts, Saskia. *Gender and Technology: Empowering Women, Engendering Development*. London: Zed Books, 1998.

Gauchet, Marcel. *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion*. Translated by Oscar Burge. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997.

Al-Ghazali. *Deliverance from Error and Mystical Union with the Almighty*. Washington, DC: Council for Research in Values and Philosophy, 1995.

_____. *The Niche of Lights*. Translated by David Buchman. Salt Lake City, UT: Brigham Young University Press, 1998.

Goldhill, Simon and Robin Osborne (eds.). *Performance Culture and Athenian Democracy*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1999.

Guerin, Isabelle. *Les Femmes et l'économie solidaire*. Paris: Editions la Découverte, 2003.

Guillot, Patrick. *La Cause des homes*. Paris: Viamedias, 2005.

_____ et Guy Corneau. *Quand les hommes parlent*. Gap, France: Souffle d'Or eds., 2002.

Halimi, Serge. *Les Nouveaux chiens de garde*. Paris: Raisons d'Agir, 2005.

Hirata, Helen [et al.]. *Dictionnaire critique du féminisme*. Paris: Presses universitaires des France (PUF), 2000.

Ibn Ashur, Muhammad At-Tahir. *Treatise on Maqasid Shari'ah*. London: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2006.

Ibn Rushd. *The Incoherence of the Philosophers*. Translated by Michael E. Marmura. Rev. ed. Salt Lake City, UT: Brigham Young University Press, 2000.

Iqbâl, Muhammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. London: Oxford University Press, 1934.

Iqbal, Munawar (ed.). *Distributive Justice and Need Fulfillment in an Islamic Economy*. Leicester, UK: Islamic Foundation, 1984.

The Islamic Vision of Some Medical Practices. Kuwait City: IOMS, 1981-1999.

Izzi Deen, Mawil Y. *The Environmental Dimensions of Islam*. Cambridge, UK: Lutterworth Press, 2000.

_____. *Islamic Environmental Ethics Law, and Society in Ethics of Environment and Development: Global Challenge, International Response*. Edited by J. Ronald Engel and Joan Gibb Engel. Tucson: University of Arizona Press, 1990.

Jain, Devaki. *Women, Development and the UN, A Sixty Years Quest for Equality and Justice*. Preface by Amartya Sen. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2005.

Joppke, C. and S. Lukes (eds.). *Multicultural Questions*. Oxford, UK: Oxford University Press, 1999.

Kamali, Mohammed Hashim. *Freedom of Expression in Islam*. Rev. ed. Cambridge: Islamic Texts Society, 1997.

_____. *An Introduction to Sharī'ah*. Kuala Lurmpur: Ilmiah Publishers, 2006.

Kempf, Hervé. *La Guerre Secrète des OGM*. Paris: Seuil, 2003.

Kymlicka, W. *Multicultural Citizenship*. Oxford, UK: Oxford University Press, 1995.

Lamrabet, Asma. *'Aïsha, l'islam au feminine*. Lyons: Tawhid, 2003.

_____. *Le Coran et les Femmes, Une lecture de liberation*. Lyons: Tawhid, 2007.

Latouche, Serge. *Le Pari de la décroissance*. Paris: Fayard, 2006.

_____. *The Westernisation of the World: The Significance, Scope and Limits of the Drive Towards Global Uniformity*. Cambridge, UK: Polity Press, 1996.

Mahmood, Saba. *Politics of Piety, the Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004.

Maurin, Eric. *Le Ghetto français*. Paris: Seuil, 2004.

May, S., T. Modood, and J. Squires (eds.). *Ethnicity, Nationalism and Minority Rights*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2005.

McChesney, Robert. *Rich Media, Poor Democracy: Communication Politics in Dubious Times*. New York: New Press, 2000.

Medical Ethics of Medieval Islam with Special Reference to Al-Ruhawi's «Practical Ethics of the Physician». Edited and translated by Martin Levey. Philadelphia: APS, 1967. (Transactions of the American Philosophical Society)

Mernissi, Fatima. *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*. London: Saki Book Publishers, 1985.

_____. *The Veil and Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*. New York: Perseus Books, 1991.

al-Misrī, Ahmad Ibn Naqid. *Reliance of the Traveller, a Classical Manual of Islamic Sacred Law*. In Arabic with English Translation and Commentary by Nuh Ha Mim Keller. Beltsville, MD: Amana Publications, 1991 and 1999.

Modood, Tariq. *Multiculturalism: A Civic Idea*. Cambridge, UK: Polity Press, 2007.

Nacif, Fatima. *Droits et Devoirs de la Femme Musulmane*. Paris: IIFSO, 2001.

Nietzsche, Friedrich. *The Birth of Tragedy*. Translated by K. Speirs. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1999.

Nissante, Machiko and Erik Thorbecke (eds.). *The Impact of Globalization on the World's Poor Transmission Mechanisms*. London: Palgrave Macmillan; United Nation University, 2007.

Ober, Josiah. *The Athenian Revolution: Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998.

La Philosophie au Moyen Age. Paris: Presses universitaires de France (PUF), 2004.

Ramadan, Hani. *Une critique de l'argument ontologique dans la tradition cartésienne*. Paris: Publications Universitaires Européennes; London: Peter Lang, 1990.

Ramadan, Tariq. *Aux Sources du Renouveau Musulman*. 2nd ed. Paris: Bayard, 1998.

_____. _____. Lyons: Tawhid, 2000.

_____. *Jihâd, violence, guerre et paix en Islam*. Lyons: Tawhid, 2000.

_____. *In the Footsteps of the Prophet: Lessons from the Life of Muhammad*. New York: Oxford University Press, 2007.

_____. *Islam, the West and the Challenges of Modernity: Which Project for Which Modernity?*. Leicester, UK: Islamic Foundation, 2000.

_____. *Non-violence?*. Paris: National Federation of Yoga Educators, Dervy, 2000.

_____. *Peut-on Vivre avec l'Islam?*. Dialogues with Professor Jacques Neirynck. Lausanne: Favre, 1999, 2004.

_____. *To Be a European Muslim*. Leicester, UK: Islamic Foundation, 1997.

_____. *Western Muslims and the Future of Islam*. New York: Oxford University Press, 2004.

Al-Raysuni, Ahmad. *Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law*. Translated by N. Roberts. Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 2005.

Recueil de Fatwas: Avis Juridiques Concernant les Musulmans d'Europe. Lyons: Editions Tawhîd, 2001.

Renaut, Alain. *Egalité et discriminations*. Paris: Seuil, 2007.

Return of the Pharaoh, Memoirs in Nasir's Prison. Leicester, UK: Islamic Foundation, 1994.

Reich, Robert. *The Work of Nations: Preparing Ourselves for 21st Century Capitalism*. New York: Knopf, 1991.

Risé, Claudio. *Le Père absent: Enquête sur la place du père dans les familles occidentals*. Paris: Perrin, 2005.

Rockefeller, Stephen C. and John C. Elder (eds.). *Spirit and Nature: Why the Environment is a Religious Issue*. Boston, MA: Beacon Press, 1992.

Roy, Olivier. *Globalised Islam*. New York: C. Hurst, 2004.

_____. *Secularism Confronts Islam*. Translated by G. Holoch. New York: Columbia University Press, 2007.

Sabbagh, Daniel. *L'Egalité par le droit: Les Paradoxes de la discrimination positive aux Etats-Unis*. Paris: Economica, 2003.

Schwarz, Antoine and Henri Maler. *Médias en campagne*. Paris: Editions Syllepses, 2005.

Scott, Alan J. *On Hollywood: The Place, the Industry*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004.

Séralini, Gilles-Eric. *Ces OGM qui changent le monde*. Paris: Seuil, 2004.

Ash-Shâfi'î. *Risala*.Translated by Majid Khadduri. Cambridge, UK: Islamic Texts Society, 1987.

Siddiqi, Muhammad Nejatullah. *Muslim Economic Thinking: A Survey of Contemporary Literature*. Leicester, UK: Islamic Foundation, 1981.

Smith, Jeffrey. *Genetic Roulette: The Documented Health Risks of Genetically Engineered Foods*. White River Junction, VT: Chelsea Green, 2003.

_____. *Seeds of Deception*. [n. p.]: Yes! Books, 2002.

Snyder, Margaret C. and Mary Tadesse. *African Women and Development: A History: The Story of the African Training and Research Centre for Women of the United Nations Economic Commission*. London: Zed Books, 1998.

Soros, George. *The Crisis of Global Capitalism: Open Society Endangered*. New York: Public Affairs, 1998.

Spicker, Paul. *The Idea of Poverty*. Bristol, UK: Policy Press, 2007.

Sufficient Provision for Seekers of the Path of Truth. Translated by Muhtar Holland. Ft. Lauderdale, FL: Al-Baz Publishing, 1997. 5 vols.

Tamimi, Azzam. *Rachid Ghannouchi: A Democrat within Islamism (Religion and Global Politics)*. New York: Oxford University Press, 2001.

Taylor, Charles. *Multiculturalism and the Politics of Recognition*. Edited by A. Gutmann. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992.

Thorley, John. *Athenian Democracy*. London: Routledge, 2004.

The Translation of the Quran. Lyons: Tawhid, 2005.

Tripp, Charles. *Islam and the Moral Economy: The Challenge of Capitalism*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2006.

Turning Back the Clock: Hot Wars and Media Populism. Translated by Alastair McEwen. New York: Harcourt, 2007.

Usmani, Taqi M. *An Introduction to Islamic Finance*. Karachi, Pakistan: Idaratul Ma'arif, 1978.

Vogt, Kari, Lena Lasen, and Christian Moe (eds.). *New Direction in Islamic Thought: Exploring Reform and Muslim Tradition*. London: I. B. Tauris, 2008.

Walter, Lynn (ed.). *Women's Rights: A Global View*. Westport, CT: Greenwood, 2001.

Wadud, Amina. *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*. Oxford, UK: Oneworld Publications, 2006.

_____. *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. New York: Oxford University Press, 1999.

White, Kenneth. *Une Stratégie Paradoxale: Essais de Résistance Culturelle.* Bordeaux: Presses universitaires de Bordeaux, 1998.

Wilson, Rodney (ed.). *Islamic Financial Markers.* London: Routledge, 1990.

World Commission on Environment and Development. *Our Common Future.* New York: Oxford University Press, 1987.

Yassine, Nadia. *Full Sails Ahead.* Iowa City, IA: Justice and Spirituality Publishing, 2006.

Yunus, Muhammad and Alan Jolis. *Banker to the Poor: Micro-lending and the Battle Against World Poverty.* New York: Public Affairs, 1999.

_____and Jacques Attali. *Portraits de microentrepreneurs.* Paris: Le Cherche Midi, 2006.

Periodicals

Amin, A. «Ethnicity and the Multicultural City: Living with Diversity.» *Environment and Planning A:* 2002, < www.envplan.com/abstract.cgi?id = a3537 < http://www.envplan.com/abstract.cgi?id = a3537 > ;

Mahmood, Saba. «Secularism Hermeneutics, and Empire: The Politics of Islamic Reformation.» *Public Culture* (2006).

Ouis, Soumaya Perdla. «Global Environmental Relations: An Islamic Perspective.» *Muslim Lawyer*: vol. 4, issue 1, May 2003.

_____. «Islamic Ecotheology Based on the Qur'an.» *Islamic Studies*: vol. 37, Summer 1998.

_____. «McDonald's or Mecca? An Existential Choice of Qibla for Muslims in a Globalised World?.» *Encounters* (Islamic Foundation, Leicester, UK): vol. 7, no. 2, 2001.

_____. «Review of The Environmental Dimensions of Islam by Mawil Izzi Dien.» *American Journal of Islamic Social Sciences*: vol. 19, no. 2, [n. d.].

Le Temps (Switzerland): 28 décembere 2007.

Theses

Kotb, Heba G. «Sexuality in Islam.» (Ph. D. Dissertation, 2004), < www2.hu-berlin.de/sexology/GESUND/ARCHIV/kotb2.htm > .

Studies on the Internet

The Book of Eternity-Javid Nama, < http://www.allamaiqbal.com/works/poetry/persian/javidnama/translation/index.htm > .

Davis, Thomas. «What Is Sustainable Development?.» < http://www.menominee.edu/sdi/whatis.htm > .

Denny, Frederick M. «Islam and Ecology: A Bestowed Trust, Inviting Balanced Stewardship.» < http://environment.harvard.edu/religion/islam/index.html > .

Ezzat, Heba Rauf. Women and the Interpretation of Islamic Sources, in: *Islam 21*, available at: <www.islam21.net/pages/keyissues/key2-6.htm>.

Groupe médias d'Attac. Médias et mondialisation libérale (2002), <http://www.homme-moderne.org/societe/media/divers/GMattac.hrml>.

Joffe, Ari R. «Ethics, and Humanities in Medicine.» (2007), <http://www.peh-med.com/articles/browse.asp?date=&sort=&page=2>.

Ramadan, Tariq. «For a «Post-integration Discourse».» <http://www.tariqramadan.com>.

_____. «The Global Ideology of Fear or the Globalization of the Israel Syndrome.» <http://www.tariqramadan.com/article.php3?id_article=523&var>.

_____. «Muslim Scholars Speak Out: On Jihad, Apostasy and Women.» <http://www.tariqramadan.com/article.php3?id_article=1163&lang=en>.

_____. «Le Noble «moratoire» de Jacques Chirac, l'ignoble moratoire de Tariq Ramadan?.» 7 October 2004. <http://www.tariqramadan.com/article.php3?id_article=86>.

_____. «One Day, Our Poor People will Ask.» *EMEL:* October 2005, <http://www.tariqramadan.com/article.php3?id_article=482&var>.

_____. ««Reading the Koran» as part of its report on Islam.» 6/1/2008; <http://www.tariqramadan.com/article.php3?id_article=1320&lang=en>.

United Nations Development Programme (UNDP). *Human Development Reports*, <http://hdr.undp.org/en>.

«What Is Islamic Medicine?.» <http://www.islamset.com/hip/i_medcin/index.html>.

Internet Sites

<http://www.islamset.com/ethics/code/index.html>.

<http://www.islamset.com/ioms/pricelis.html>.

Women and Development Resources on the Internet: <http://www.gdrc.org/gender/link-resources.html>.

Ecoislam, www.ifees.org.uk.

Association of Muslim Lawyers, <http://www.decroissance.info/LES-CRITIQUES-DU-DEVELOPPEMENT>.

<http://www.globallearningnj.org/iste.htm>.

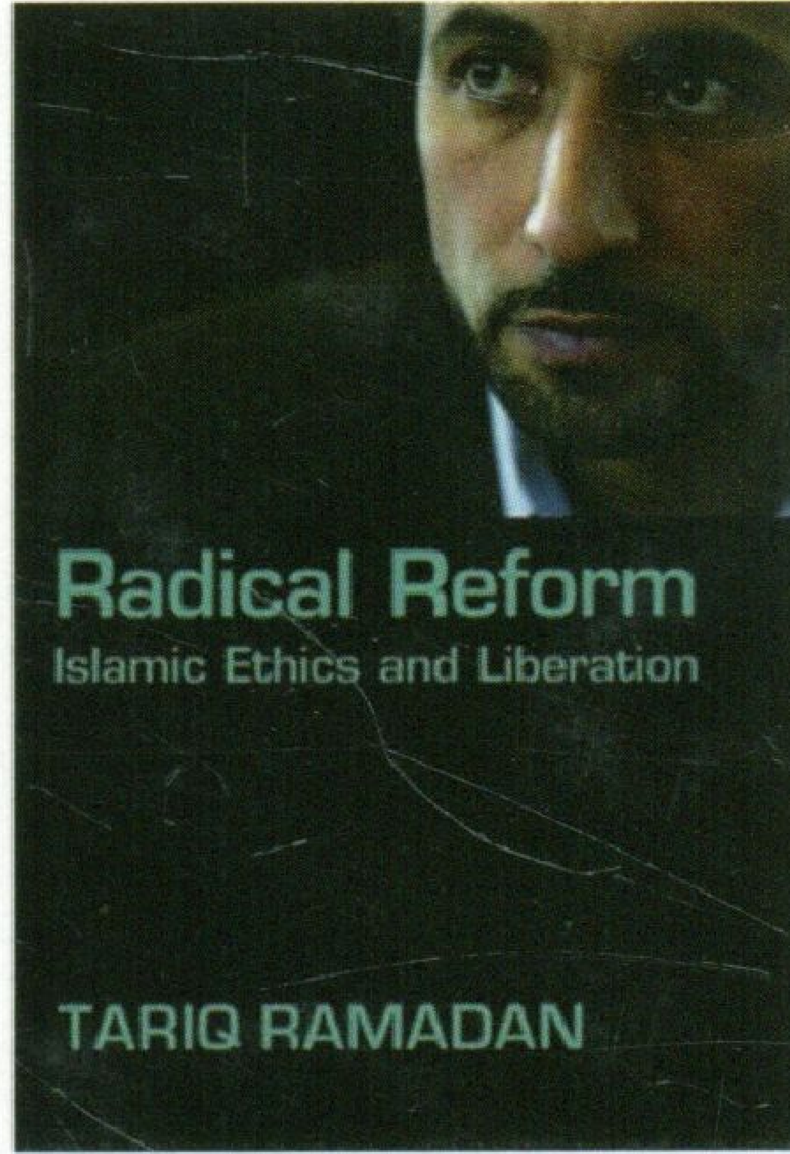
<http://www.signandsight.com/features/categories/31_Multiculturalism.html>.

<http://www.opendemocracy.net/faith-europe_islam/response_modood-4630.jsp>.

<http://www.tariqramadan.com/call.php3?id_article=264?lang=en>.

<http://www.muslimphilosophy.com/ir/tt/index.html>.

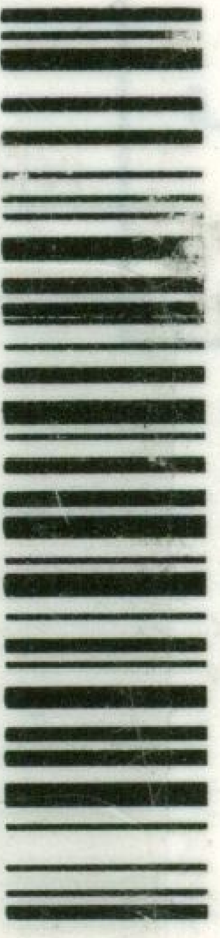
هذا الكتاب



يخاطب طارق رمضان، في كتابه هذا: **الإصلاح الجذري: الأخلاقيات الإسلامية والتحرر**، المجتمعات الإسلامية في الشرق والغرب على السواء، ويدعوهم إلى إصلاح جذري قائم على **التحول**، ومتسلّح بالوسائل الروحية والفكرية والعلمية للتعامل مع الواقع، والإبحار في ميادين المعرفة كافة، استعداداً لمواجهة التحديات الاجتماعية والسياسية والفلسفية والأخلاقية.

وفي هذا الصدد، يقترح طارق رمضان ثلاث أطروحات: **الأولى**، إعادة النظر في طبيعة الإصلاح، والتكيف مع تطور المجتمعات والعلوم والعالم بغية الوصول إلى التغيير الجذري المنشود. **الثانية**، إعادة النظر في جغرافية أصول الفقه ومصادره وتصنيفاته، والعمل على دمج المعارف الإنسانية والأخلاق التطبيقية، التي يمكن من خلالها تحديد الغايات السامية والأهداف العليا للإسلام. أما **الثالثة**، فهي العمل على تحقيق الانسجام بين علماء النصوص وعلماء الواقع من خلال الرسم الدقيق للكفاءات والتخصصات والأدوار المنوطة بهم في مختلف المجالات.

- **طارق رمضان**: أستاذ الدراسات الإسلامية المعاصرة في كلية اللاهوت في جامعة أكسفورد.



ISBN 978-9953-533-41-4



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
بناية «طبارة» - شارع نجيب العرداتي - المنارة - رأس بيروت
ص.ب: ٥٢٨٥ - ١١٣ حمرا - بيروت ٢٠٣٠ ١١٠٣ - لبنان
هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١)
فاكس: ٧٣٩٨٧٨ (١-٩٦١)
E-mail: info@arabiyanetwork.com